

**Mission and Habitus - The Concept of Bourdieu's Habitus and its merit to
the Mission Anthropology and Praxis of Paul G. Hiebert**

**Mission und Habitus - Bourdieus Konzept des Habitus und sein Ertrag für
die Missionsanthropologie und -praxis von
Paul G. Hiebert**

by

Björn-Lars Wagner

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

Master of Theology

in the subject

Missiology

at the

University of South Africa

Supervisor: Dr Volker Brecht

Co-supervisor: Dr Willem Saayman

November 2013

Widmung

Diese Arbeit wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung, Geduld, Ermutigung und Herausforderung von vielen unterschiedlichen Personen. Meinem Supervisor, Dr. Volker Brecht, Prof. Dr. Tobias Faix, Dr. Tobias Künkler, Prof. Dr. Frank Thissen, Markus Gast, Heike und Henrik Robakowski, dem 2. Jahrgang Gesellschaftstransformation und vielen anderen.

Ich widme diese Arbeit aber drei besonderen Menschen, die mehr auf ihren Vater, Ehemann, Spielkamerad und Freund, Vorleser und Gesprächspartner verzichtet haben, als gut gewesen ist. Für Mattis, Emilia und Mirja.

s.d.g.

I declare that **Mission and Habitus - The Concept of Bourdieus Habitus and it's merit to the Mission Anthropology and Praxis of Paul G. Hiebert**

Mission und Habitus - Bourdieus Konzept des Habitus und sein Ertrag für die Missionsanthropologie und Praxis von Paul G. Hiebert

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

SIGNATURE
(Mr)

DATE

Summary

This thesis aims at the integration of the concept of habitus, as introduced by Pierre Bourdieu, with the concept of worldview as defined by Paul G. Hiebert develop implications for the missiological discipline and the analysis of the human condition. In a first step the concept of worldview is introduced and integrated into the anthropological discipline from within the life and work of Paul G. Hiebert. The confinement of the concept within the cognitive realm is worked out subsequently and the necessity of a complimentary concept is underlined. In a second step the concept of habitus as defined by Pierre Bourdieu is introduced and explained within his biography, research tradition and his sociological framework. In the concluding chapter a synthesis is provided to integrate habitus with worldview building upon the complimentary nature of the concepts. The cognitive bias of worldview is amended through the incorporated nature of habitus. This leads to an augmented research methodology which includes practical analysis of habitus.

Key Terms:

Missionanthropology, Sociology, Worldview, Habitus, Complementary, Paul G. Hiebert, Pierre Bourdieu, Anthropology, cognitive, incorporated

Zusammenfassung

Ziel dieser Masterarbeit ist es, das in der Missionswissenschaft gebräuchliche Konzept der Weltanschauung, vorgestellt von Paul G. Hiebert, durch das Konzept des Habitus, vorgestellt von Pierre Bourdieu, zu ergänzen und Schlussfolgerungen für die missiologische Disziplin und die praktische Analyse menschlicher Wirklichkeit zu ziehen. Zunächst wird das Konzept der Weltanschauung anthropologisch verortet und am Leben und Werk Paul G. Hieberts konkret dargestellt. Die kognitive Engführung des Begriffs wird dabei herausgearbeitet, die Notwendigkeit einer Ergänzung zur vollständigeren Beschreibung menschlicher Wirklichkeit herausgestellt. In einem zweiten Schritt wird Pierre Bourdieu seiner Tradition und Biographie nach eingeordnet, sein Habituskonzept eingeführt und innerhalb seiner soziologischen Konzepte erklärt. In der abschließenden Synthese wird auf die vorher ausgearbeitete Komplementarität der Konzepte aufgebaut und die kognitive Engführung von Weltanschauung durch das Habituskonzept ergänzt. Die Zusammenschau von Habitus und Weltanschauung ermöglicht eine breitere Darstellung menschlicher Wirklichkeit. Erweiterte Forschungsmethoden und -gebiete, welche den Habitus mit einbeziehen, werden im Abschluss definiert und vorgestellt.

Schlüsselbegriffe:

Missionanthropologie, Soziologie, Weltanschauung, Habitus, Komplementarität, Paul G. Hiebert, Pierre Bourdieu, Anthropologie, kognitiv, inkorporiert

Inhaltsverzeichnis

ABBILDUNGSVERZEICHNIS	4
1 EINLEITUNG	5
1.1 Forschungsinteresse	5
1.2 Abgrenzungen	7
1.3 Methodische Reflexion	7
1.3.1 Hauptbegriffe	8
1.3.1.1 Missionsanthropologie	8
1.3.1.2 Soziologie	11
1.3.2 Erkenntnistheoretische Grundlage der Arbeit	13
1.3.3 Methodenfragen	15
1.4 Entwicklung der anthropologischen Disziplin	19
1.4.1 Allgemeine Entwicklung	19
1.4.2 Entwicklung der Disziplin in Großbritannien	21
1.4.2.1 Edward B. Tylor	21
1.4.2.2 Sir James George Frazer	22
1.4.2.3 Bronislaw Malinowski	22
1.4.3 Entwicklung der Disziplin in Deutschland	23
1.4.3.1 Max Weber	23
1.4.4 Entwicklung der Disziplin in Amerika	24
1.4.4.1 Franz Boas	25
1.4.5 Entwicklung der Disziplin in Frankreich	26
1.4.5.1 Émile Durkheim	26
1.4.5.2 Claude Lévi-Strauss	26
2 WELTANSCHAUUNG IN DER MISSIONSANTHROPOLOGIE PAUL G. HIEBERTS	28
2.1 Biographie Paul G. Hieberts	28
2.2 Forschungsstand	32
2.2.1 Transforming Worldviews	35
2.2.2 The Gospel in Human Contexts	36
2.3 Paul G. Hiebert: Arbeitsweise und Methode	40
2.3.1 Erkenntnistheoretischer Ansatz	40
2.3.2 Kritischer Realismus	44

2.3.3	Methodischer Ansatz	47
2.3.4	Interdisziplinarität	50
2.4	Grundlegende Begriffe	51
2.4.1	Kontextualisierung	51
2.4.1.1	Noncontextualisation:	52
2.4.1.2	Unkritische Kontextualisierung	54
2.4.2	Kulturbegriff Paul G. Hieberts	60
2.4.2.1	Kulturbegriff in der Anthropologie	61
2.4.2.2	Paul G. Hieberts Kulturbegriff und seine Änderungen	62
2.4.3	Weltanschauung	64
2.4.3.1	Geschichte des Begriffs	65
2.4.3.2	Definition und Funktion von Weltanschauung	69
2.4.3.3	Charakteristika von Weltanschauung	71
2.4.3.4	Kritik an dem Begriff Weltanschauung	76
2.5	Zusammenfassung	77
3	DAS HABITUSKONZEPT PIERRE BOURDIEUS	79
3.1	Biographie Pierre Bourdieus	79
3.2	Forschungsstand Pierre Bourdieus	85
3.2.1	Entwurf einer Theorie der Praxis	87
3.2.2	Sozialer Sinn	89
3.2.2.1	Exkurs: Das kabyliche Haus	90
3.2.3	Reflexive Anthropologie	91
3.3	Pierre Bourdieu – Arbeitsweise, Methode und Einflüsse	91
3.3.1	Der doppelte Bruch	91
3.3.2	Philosophische Einflüsse	94
3.3.3	Forschungsmethoden	94
3.3.4	Weitere Einflüsse: Strukturalismus	95
3.4	Grundlegende Begriffe	96
3.4.1	Feld	97
3.4.2	Kapital	100
3.4.2.1	Ökonomisches Kapital	100
3.4.2.2	Kulturelles Kapital	101
3.4.2.3	Soziales Kapital	102
3.4.2.4	Symbolisches Kapital	102
3.4.3	Habitus	102
3.4.3.1	Geschichte des Begriffs: Aristoteles und Thomas von Aquin	102

3.4.3.2	Bourdieu und der Habitus: Von den Anfängen bis zur Methode	104
3.4.3.3	Die Trägheit des Habitus: Hysteresis	108
3.4.3.4	Distinktion, Geschmack und Amor Fati	109
3.4.3.5	Kritik am Habitus	111
3.5	Zusammenfassung	112
4	DAS HABITUSKONZEPT ALS ERGÄNZENDES MODELL ZU HIEBERTS WELTANSCHAUUNG	113
4.1	In Bezug auf die Forschungsthese	114
4.2	Weitere Forschungsperspektiven	123
4.3	Ertrag und Weiterführung des Weltanschauung-Habitus‘ Modells für die Praxis	124
4.3.1	Step 1: Insertion into Action	124
4.3.2	Step 2: Analysis of Context	125
4.3.3	Step 3: Reflection on biblical Texts	127
4.3.4	Step 4: Planning for further Action	128
4.4	Ausblick	130
5	BIBLIOGRAPHIE	132
6	ANHANG	147
6.1	Vollständige Bibliographie von Paul G. Hiebert	147
6.1.1	Bücher	147
6.1.2	Artikel and Schriften zur Missiologie	147
6.1.3	Artikel and Schriften zur Anthropologie	153

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Missiologie als Disziplin, aufgeschlüsselt von Paul G. Hiebert (2009:33)	10
Abbildung 2: Karecki – Cycle of Mission Praxis	17
Abbildung 3: Anthropologische Entwicklungen (Barnard 2000:179)	20
Abbildung 4: Die vier Felder der amerikanischen Anthropologie (Paris und Howell 2011:5)	25
Abbildung 5: Einflüsse auf Claude Lévi-Strauss (Barnard 2000:127)	26
Abbildung 6: Modern Legal System (Hiebert 2009:46)	37
Abbildung 7: Rezeption Bourdieu'scher Begriffe (Buchholz 2009:391)	39
Abbildung 8: Peirce triadische Sprachdarstellung (Hiebert 1999:71)	44
Abbildung 9: Systemansatz für die Analyse der menschlichen Wirklichkeit (Hiebert 2009:136)	47
Abbildung 10: Keine Kontextualisierung (Hiebert 2009:20).....	52
Abbildung 11: Minimale Kontextualisierung	53
Abbildung 12: Positivismus (Hiebert 2009:23)	53
Abbildung 13: Unkritische Kontextualisierung (Hiebert 2009:24).....	55
Abbildung 14: Radikale Kontextualisierung (Hiebert 2009:26)	55
Abbildung 15: Die Zeichenlehre de Saussures (Hiebert 2009:25).....	56
Abbildung 16: Die Zeichenlehre Peirce' (Hiebert 2009:27)	57
Abbildung 17: Kritische Kontextualisierung (Hiebert 2009:27).....	58
Abbildung 18: Die Stellung der schriftlichen Offenbarung (Hiebert 2009:30)	59
Abbildung 19: Gottes Offenbarung in menschlichen Kontexten (Hiebert 2009:30)	60
Abbildung 20: Drei Dimensionen von Kultur (Hiebert 2008:30)	63
Abbildung 21: Drei Dimensionen von Kultur inkl. Weltanschauung (Hiebert 2009:152)	63
Abbildung 22: Dimensionen von Kultur (Hiebert 2008:26)	70
Abbildung 23: Unterschiedliche Ebenen von Kultur (Hiebert 2008:33)	72
Abbildung 24: Paradigmatische Natur von Wissen (Hiebert 2008:49).....	74
Abbildung 25 Verhältnis menschlicher Systeme gegenüber Gott (Hiebert 2008:88).....	75
Abbildung 26: Zeichnung des kabyliischen Hauses.....	90
Abbildung 27: Weltanschauung nach Hiebert (Illustration Björn Wagner)	116
Abbildung 28: Habitus defizitär (Illustration Björn Wagner)	117
Abbildung 29: Smith: von der Kognition zur Inkorporation (Smith 2009:69)	119
Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt (Illustration Björn Wagner).....	120

1 Einleitung

„Was ist der Mensch?“ Psalm 8,5a¹

„Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie“ Wolfhart Pannenberg (1995:1)

Diese Arbeit ist aus Frustration entstanden – Frustration darüber, wie wenig die Ergebnisse meiner theologischen Arbeit meine konkrete Arbeit mit Menschen beeinflussen. Es scheint ein Riss, einen Graben zwischen den unterschiedlichen Seiten der theologischen Arbeit und der Arbeit mit Menschen zu geben (siehe Abbildung 1 Hiebert 2009:12). Alle Exegese ist wie ein abgeschossener Pfeil auf der anderen Seite – er fliegt über die Köpfe der Adressaten. Erst das Verstehen der Menschen kann der Kommunikation von Gottes ewiger Geschichte in den Kontexten und kulturellen Voraussetzungen Gelingen bringen. Die vorliegende Arbeit soll ein Beitrag zum Verständnis des Verhaltens von Mensch und Gesellschaft darstellen. Dabei werde ich versuchen, unterschiedliche Verstehenshorizonte darzustellen und – obwohl diese unterschiedlich aussehen – auf ihre möglichen Synergien hin zu synthetisieren. Dabei ist mir mein eigener Deutungsrahmen bewusst und so ist Selbstkritik Teil des Ganzen. Eine vorurteilsfreie Darstellung der Wirklichkeit kann immer nur näherungsweise geschehen und somit ist die vorliegende Arbeit auch nur das – eine Näherung, ein Versuch. Dankbar bin ich meinen Lehrern, die mich auf die kulturelle Bedingtheit unseres Forschens, Interpretierens und Verstehens hingewiesen und selbstkritisch genug ihr Wissen und ihre Weisheit als Stückwerk uns Studenten mitgegeben haben.

1.1 Forschungsinteresse

„Good missionaries have always been good ,anthropologists““ Eugene Nida 1954

„[...] today many, if not most, missionaries are not anthropologically minded [...]“ Darrel Whitemann 2003

In einem Gespräch mit dem Missionswissenschaftler Alan Hirsch fiel von seiner Seite die Aussage: Unsere vorherrschende Konsumkultur hat prägenden Einfluss auf das Verhalten der Menschen, dass es sehr schwer fällt, dieses einmal eingeübte Verhalten zu verändern.

Autoren wie Miller (2005) oder Skye Jethani (2009) oder auf deutscher Seite Wolfgang Ulrich (2013) weisen dringend auf den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Prozessen

¹ Übersetzung: Martin Luther 1984.

(Marktwirtschaft, Kapitalismus) und dem Handeln des Einzelnen hin, kritisieren das unreflektierte Handeln und Verhalten des Individuums.

Dies veranlasste mich zu fragen, wie sich menschliches Verhalten erklären lässt und vor allem, wie eine Änderung menschlichen Verhaltens erfolgen kann. Bald schon stieß ich in meiner Literaturrecherche auf Paul G. Hiebert und seine Monografie „Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008), die mich initial beeindruckte, aber dennoch Fragen offen ließ: Wenn es darum geht, die Weltanschauung von Menschen zu transformieren, wie übersetzt sich diese Änderung in konkretes Handeln?

Verschiedentlich wird Kritik² am Konzept der Weltanschauung laut: James K. Smith z. B. legt mit seiner Reihe „Cultural Liturgies“ eine umfangreiche, theologische Kritik am vorherrschenden Konzept von Weltanschauung vor. (Smith 2009 und Smith 2013)

Hiebert selbst zeigt die Grenzen des Begriffes auf und auch die philosophischen Wurzeln von Weltanschauung verweisen das Konzept eher in den kognitiven Bereich als in den Bereich der Praxis (Hiebert 2008:15).

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, den in der Missionsanthropologie gebräuchlichen Begriff „Weltanschauung“ (vor allem Naugle 2002, Kraft 2008 und Hiebert 2008, zur Entwicklung des Begriffs: Meier 1967) vorzustellen und nach Anschlussmöglichkeiten durch das Habituskonzept von Pierre Bourdieu zu suchen.

Daher lautet die Grundforschungshypothese:

Das Habituskonzept wie von Pierre Bourdieu beschrieben erweitert und vertieft das Konzept der Weltanschauung wie es zuletzt bei Paul G. Hiebert für die Missionsanthropologie formuliert wurde.

Darauf aufbauende und weiterführende Hypothesen:

- a) Das Habituskonzept erweitert das Verständnis des komplexen Zusammenhangs zwischen Individuum und seinem sozialen Umfeld in Bezug auf das praktische Verhalten.
- b) Das Habituskonzept ist hilfreich, um die soziale Wirklichkeit des Menschen umfassender als nur mit dem Begriff der Weltanschauung darzustellen.

². Hiebert selbst nennt in „Transforming Worldviews“ eine Reihe von Gründen, welche die Nützlichkeit des Begriffes in Frage stellen (Hiebert 2008:15).

- c) Das Habituskonzept kann zu der Frage nach der Veränderung menschlichen Verhaltens im Sinne von Paul G. Hieberts „Transforming Worldviews“ einen Beitrag leisten.

1.2 Abgrenzungen

Sowohl Paul G. Hiebert als auch Pierre Bourdieu haben zu unterschiedlichsten Themengebieten publiziert und die Gesamtzahl ihrer eigenständigen Publikationen befindet sich im mittleren dreistelligen Bereich³. Demzufolge kann in dieser Masterarbeit keine vollständige Darstellung der Quelltexte erfolgen und beschränkt sich auf die in der Bibliographie nachgewiesenen Titel. Eine weitere Einschränkung erfährt diese Arbeit durch die direkte Gegenüberstellung der Begriffe – bei Hiebert der Begriff „Weltanschauung“, bei Bourdieu „Habitus“, die jeweils zu den wichtigen Begriffen innerhalb der Forschungsarbeit Hieberts, respektive Bourdieus gehören.⁴ Im Laufe der Arbeit und wo methodisch wichtig, sollen weitere Begriffe erläutert werden.

Ein vollständiger Überblick über die Sekundärliteratur und ein vollständiger Forschungsstand kann nur näherungsweise gegeben werden, da der Nachlass von Hiebert derzeit noch zusammengestellt wird und er schlichtweg zu groß für den Umfang dieser Arbeit ist.

Des Weiteren – der Methodologie der Arbeit folgend – sollen die Ergebnisse der Kapitel miteinander in Beziehung gesetzt werden. Aber es entspricht nicht dem Ziel der Arbeit, eine vollständige Synthese zu erbringen, sondern vielmehr intradisziplinäre Durchdringung zu erreichen und ggf. unterschiedliche Forschungsansätze miteinander in Dialog zu bringen. Spannungen in den jeweiligen Werken interpretiere ich im Sinne der „Creative Tension“ von David Bosch (2001:381).

1.3 Methodische Reflexion

Im Folgenden bilde ich die methodischen Grundlagen der vorliegenden Arbeit ab, um größtmögliche Transparenz über den Forschungsprozess zu gewährleisten.

³ Im Falle Bourdieus sprechen die beiden Wissenschaftler Ingo Mörtz und Gerhard Fröhlich in der umfassendsten Bibliographie Bourdieus von ca. 1800 Titeln: „Die Dokumentation weist ca. 1800 Veröffentlichungen nach. Nicht nur wir – beim Kompilieren dieser Bibliographie – dürften Verwunderung ob der schier ungeheuren, labyrinthischen Menge an Publikationen eines einzigen Autors verspüren. Hinter diesem Publikationsvolumen steckt einerseits die Tatsache, dass Bourdieu (durchaus bewusst) Bausteine seines Werkes immer wieder verwendete, bearbeitete, weiterentwickelte, sodass ein Text de facto (in derzeit bis zu acht (!) Bearbeitungsstufen und unter ebenso vielen Titeln) immer wieder auftauchen kann.“ (Mörtz und Fröhlich 2013). Aber sogar die gedruckte Bibliografie von Yvette Delsaut & Marie-Christine Fluss (Pierre et al. 2002) weist bereits mehrere hundert Publikationen nach. Das Hiebert Project ist seit Mitte Oktober 2013 mit einer vollständigen Artikel-Bibliographie online.

⁴ Für eine Auskunft zu den veröffentlichten Werken Bourdieus siehe <http://hyperbourdieu.org> und die sukzessive Veröffentlichung seiner Werke in der Bourdieu Gesamtausgabe.

1.3.1 Hauptbegriffe

1.3.1.1 Missionsanthropologie

Um sich der Missionsanthropologie als Disziplin zu nähern, die noch nicht näher definiert ist, erscheint es ratsam, zunächst Mission und dann Anthropologie näher zu betrachten, um eine Arbeitsdefinition für die vorliegende Arbeit zu geben. „Instead of trying to formulate one uniform view of mission we should rather attempt to chart the contours of a 'pluriverse of missiology in a universe of mission'". (Bosch 2001:8)

Die enorme Komplexität, die mit der Aufgabe, eine arbeitsfähige Definition von Mission zu geben, verbunden ist, erschließt sich schon nach den ersten Seiten von Boschs epochemachendem Werk „Transforming Mission“⁵. Schon im Jahr 1992 beschreibt Bosch Mission als im Veränderungsprozess begriffen, und auch für Taber (Taber 2000:24-25) und Kirk (Kirk 2009:7-24) fast eine Dekade später ist Mission nicht leicht zu fassen.⁶

Zentral bei Bosch, aber auch bei Autoren wie Reimer (2009:129-139), ist der Gedanke der *Missio Dei*⁷, von dem her Mission definiert wird. Gott selbst hat eine Mission der Wiederherstellung und Rettung (Pachau 2007:234). Die Kirche, als Gemeinschaft der Glaubenden, ist in dieser Mission Gottes zugleich Objekt des göttlichen Handelns wie auch aktiv Teilnehmende in seiner Mission (Bosch 2001:10; 372-373).

Mission is, primarily and ultimately, the work of the Triune God, Creator, Redeemer, and Sanctifier, for the sake of the world, a ministry in which the church is privileged to participate. Mission has its origin in the heart of God. God is a fountain of sending love. This is the deepest source of mission. It is impossible to penetrate deeper still; there is mission because God loves people. (Bosch 2001:392)⁸

⁵ In seinen 13 Punkten der „Interim Definition“ ist es Bosch wichtig, die Vorläufigkeit seiner Erkenntnisse zu betonen: „Ultimately, mission remains undefinable; it should never be incarcerated in the narrow confines of our own predilections. The most we can hope for is to formulate some approximations of what mission is all about.” (Bosch 2001:9) Man könnte mit Fug und Recht behaupten, dass Bosch erst am Ende seines *Magnus Opus* selbst zu einer Annäherung einer Definition kommt: Siehe Bosch 2001:511-519.

⁶ Kirk betitelt sein Buch „What is Mission?“ (Kirk 2009) und verwendet die ersten 55 Seiten auf eine Diskussion dieser Frage in theologischer Betrachtungsweise.

⁷ Der Begriff der *Missio Dei* bekam durch die Veröffentlichung von Vicedom im Jahr 1958 Bedeutung. In der Diskussion um die Charakteristika von Missionsanthropologie darf der Verweis auf das *Missio Dei*-Konzept nicht fehlen. (Vicedom, Georg F. *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1958.)

⁸ In einer jungen Veröffentlichung kommt Charles Van Engen am Ende seines Essays (Van Engen 2010:24-26) zu dem Schluss, dass er einer Gruppe Kurzzeitmissionaren den Begriff Mission nicht recht erklären kann. Ganz am Ende weist er auf 40 Jahre Forschungsarbeit hin und versucht folgende Näherung: God's mission works primarily through Jesus Christ's sending the people of God to intentionally cross barriers from church to nonchurch, faith to nonfaith, to proclaim by word and deed the coming of the kingdom of God in Jesus Christ through the Church's participation in God's mission of reconciling people to God, to themselves, to one another, and to the world and gathering them into the

So entspricht Mission nicht einer menschlichen Aktivität oder gar einer Engführung auf eine kirchliche Aktivität, sondern ist vom dreieinigen Gott⁹ selbst initiiert und getragen.

Nicht nur Bosch (Bosch 2001:420-422), sondern auch z. B. Schreiter (1985) sehen den Kontext der Mission als unverzichtbar, gibt er doch den Modus von Mission vor. Und dieser Kontext ist geprägt von Menschen – diese gilt es als Kontext in den Blick zu bekommen: „[...] the methodological and theoretical implications of recognizing the objects of our analysis to be human are profound.“ (Hiebert 1978:172)

Paul G. Hiebert charakterisiert das Verhältnis zwischen Mission und Anthropologie bereits 1978 als „Hassliebe“ (Hiebert 1978), die aber nötig ist, um den menschlichen Kontext ernst nehmen zu können.

Dabei ist ihm wichtig, dass die Ergebnisse anthropologischer Forschung nicht einfach unreflektiert Einzug in die Missionswissenschaft halten. Richtig identifiziert er an dieser Stelle und auch später in seiner Forschung, dass die anthropologischen Disziplinen (wie z. B. die Soziologie) andere *a priori* Entscheidungen treffen als die Theologie und darum auch in ihrem erkenntnistheoretischen Rahmen Begrenzung und Engführung enthalten ist.¹⁰

Darrell Whiteman beschreibt mit dem Konzept der „incarnational connection“ durch den Rückbezug auf die Menschwerdung Christi die Beziehung zwischen Anthropologie und Missiologie ausgeglichener und setzt die beiden Disziplinen versöhnlicher miteinander in Verbindung.¹¹

church, through repentance and faith in Jesus Christ, by the work of the Holy Spirit, with a view to the transformation of the world, as a sign of the coming of the kingdom in Jesus Christ.

⁹ Der Verweis auf das Werk Leslie Newbiggins darf hier nicht fehlen: Er war es, der die besondere Betonung auf die Mission des dreieinigen Gottes gelegt hat und Missio Dei stringent von der Trinität her gedacht hat (siehe: Newbigin 2006 und weiterführend Dodds 2010).

¹⁰ John Milbank stellt in seinem Buch *Theology and Social Theory* einen Gegenentwurf zu der hier vorgestellten Intradisziplinären Methode vor, indem er Theologie selbst als soziologische Wissenschaft beschreibt. Er betont damit den Primat der Theologie in der Wissensgewinnung und weist somit der Soziologie den Rang einer Hilfswissenschaft zu. Der einflussreiche und weitreichende Ansatz Milbanks (herausragend zusammengefasst von Fergus Kerr 1996 *Milbank's Thesis in Theology and Sociology: A Reader*, 429-434) ist stark diskutiert worden (z. B. Gill 1996) – wichtig erscheint hier die Kritik Flanagans, der als Soziologe auf die Argumentation Milbanks blickt und ihn einer Übersimplifizierung der Soziologischen Positionen überführt. Soziologie ist komplexer als von Milbank dargestellt und sie kann durchaus Ergebnisse eigenständiger Natur in die Theologie einbringen. (Flanagan 1996:458) Mit einem Zitat von Pierre Bourdieu (1990:15) bringt Flanagan die analytische Aufgabe des Soziologen gut zum Ausdruck: the „wretchedness of man without God or any hope of grace – a wretchedness the sociologist merely reveals and brings to light, and for which he is made responsible, like all prophets of evil tidings. But you can kill the messenger: what he says is still true, and has still been heard“. Die Beziehung zwischen den beiden Disziplinen kann also nicht auf einen Primat oder Primus ante Pares-Ansatz rückgeführt, sondern vielmehr im Sinn LeRon Shults' (Shults 2003) als relational und nach dem Autor der hier vorliegenden Arbeit intradisziplinär (siehe 1.3 Methodische Reflexion) beschrieben werden.

¹¹ Darrel Whiteman, vormals Herausgeber der Zeitschrift „Missiology“, beschreibt in seinen Aufsätzen „Anthropology and Mission: The Incarnational Connection“ (2003) Anthropologie als das „Number One Study for Evangelical Missionaries“ und bringt durchaus kritisch die Disziplinen auf Augenhöhe miteinander. Der Schlüssel liegt für ihn in der Inkarnation Gottes in Jesu Christi. „The Incarnation is our model“ (:407) sagt Whitemann und versteht die

In seinem posthum erschienen Buch „The Gospel in Human Contexts“ (Hiebert 2009:33) beschreibt Paul G. Hiebert Missiologie anhand ihrer zentralen Fragestellung:

The central question of missiology is: how can the gospel of Jesus Christ be incarnated in human contexts so that people understand and believe, societies are transformed, and the kingdom of God is made manifest on earth as it is in heaven?

Dabei teilt er Missiologie als Disziplin in vier Felder auf, welche er in zwei unterschiedlichen Achsen miteinander in Beziehung setzt (siehe Abbildung 1: Missiologie als Disziplin, aufgeschlüsselt von Paul G. Hiebert):



Abbildung 1: Missiologie als Disziplin, aufgeschlüsselt von Paul G. Hiebert (2009:33)

In many ways missions and anthropology have been like hall-brothers: sharing, in part, a common parentage, raised in the same setting, quarrelling over the space and arguing the same Issues. It is unfortunate that, at times, this has led to polarization and mutual hatred; for each had much to learn from the other. (Hiebert 1978:178)

1.3.1.2 Soziologie

Wie Mission, so entzieht sich auch die Soziologie einer einfachen Lehrbuchdefinition¹² – „Soziologie ist nicht leicht zu haben“ (Abels 2007:11). Je nach Blickwinkel gibt es unterschiedliche Forschungsfragen, Verständnisse und auch Theorien, die einander teils ergänzen, teils auch miteinander in Konkurrenz stehen (Jäckel 2010:12-14).

Daher soll eine Definition hier in unterschiedlichen Näherungen erbracht werden. Korte und Schäfers fassen Soziologie folgendermaßen:

„In einer *ersten* Näherung kann man Soziologie als Wissenschaft von der sozialen Wirklichkeit bezeichnen. Soziale Wirklichkeit meint dabei jenen Teil der erfahrbaren Wirklichkeit, der sich im Zusammenleben der Menschen ausdrückt oder durch dieses Zusammenleben und Zusammenhandeln hervorgebracht wird. Damit sind Familien ebenso gemeint wie Betriebe und Gemeinden, kleine Gruppen ebenso wie ganze Gesellschaften, der Aufbau und die Gestaltung eines solchen Zusammenlebens ebenso wie seine Erhaltung oder Veränderung.“ (Korte 2010:12)

Soziologie als Wissenschaft der sozial erfahrbaren Wirklichkeit, die sich im Zusammenleben von Menschen ausdrückt. Dabei spielen die Formen des Zusammenlebens zunächst eine untergeordnete Rolle.

Neben dieser ersten Näherung finden wir in der Definition von Max Weber einen weiteren Anhaltspunkt:

Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales Handeln' aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinne nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf nach orientiert ist. (Aus dem Vowort von Weber 2012)

Interessant an der Definition von Weber ist, dass sie die soziale Welt auch in, mit und von ihren Handlungen her verstehen und untersuchen will. Dabei verknüpft Weber die Kategorien Sinn und Sozialorientiertheit mit dem Handeln (Korte 2010:13). Weber kommt also vom sozialen Handeln zur Erklärung desselben.

Im Gegensatz dazu definiert Émile Durkheim Soziologie nicht aus den Handlungen, sondern von einer sozialen Norm her, die für ihn in Institutionen abgebildet ist:

¹² Interessant ist hier die Beobachtung des Missiologen Charles Taber zur Auswirkung der im Sterben begriffenen Epoche der Moderne: „Ironically, the fallout of the decline of modernity has been disarray in both missiology and the social sciences.“ (Taber 2000b:25)

„Die Soziologie kann also definiert werden als die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart.“ (:12)

Von der sozialen Norm her bestimmt sich für Durkheim das Handeln des Individuums, da die Institution einen äußeren Zwang ausübt. In gewisser Weise ist das die Umkehrung von Weber, denn Durkheim leitet von der Institution – oder der ‚faits sociaux‘ (dem sozialen Tatbestand) die sozialen Handlungen ab¹³.

Korte kommt weiterführend von diesen beiden Definitionen zu zwei Schlussfolgerungen:

1. Menschen leben nicht isoliert und allein, obwohl jeder Mensch seinen eigenen Körper und sein eigenes Bewusstsein besitzt, die dann zusammen seine jeweils eigene Person und Identität ausmachen. Aber bei seinem Leben und Überleben ist der einzelne Mensch von Anfang an auf ein Zusammenleben mit anderen angewiesen und durch dieses Zusammenleben grundlegend beeinflusst (Mensch als soziales Wesen und Person).
2. Menschen schaffen in ihrem Zusammenleben eine zweite, kulturelle Welt. Dieses geistige und soziale Produkt von Menschen ist aber aus ihrer alltäglichen Sicht von Wirklichkeit aufs engste mit der sinnlich wahrnehmbaren materiellen Welt verflochten. Beides zusammen bildet für sie die Realität, ihre gesellschaftliche Umwelt ab. Ein Leben in einer derart doppelt konstruierten Wirklichkeit ist dem Menschen jedoch deshalb möglich, weil sie als Person sowohl mit einem Körper als auch mit einem Bewusstsein ausgestattet sind und daher an beiden Welten bzw. an der doppelt konstituierten Wirklichkeit des Alltags teilhaben können (materielle und gesellschaftliche Umwelt). (Korte 2010:16-17)

Dabei bringt Jäckel (2010) das Ziel der vorliegenden Arbeit und die Beziehung zur Fragestellung der Soziologie in ihren Auswirkungen gut auf den Punkt:

„Die Soziologie ist also eine Wissenschaft, die im Alltag verwurzelt ist und gleichzeitig diesen Alltag und seinen Strukturwandel zum Gegenstand hat.“ (Jäckel 2010:18).

So kann für die folgende Arbeit als Arbeitssynthese der vorliegenden Definitionen Folgendes festgehalten werden:

1. Soziologie ist eine empirisch-rationale Sozialwissenschaft. Das bedeutet, dass das Objekt ihrer Forschungstätigkeit die sozial erfahrbare Wirklichkeit ist. Sie ist dabei Teil eines Forschungsverbundes und arbeitet im selben Feld wie die Kulturanthropologie, die Sozialpsychologie, die Wirtschaftswissenschaften, etc.

¹³ Es sei weiterführend auf Giddens Analyse der Schriften von Weber und Durkheim hingewiesen, der ihre methodischen Ansätze darstellt und vergleicht: Giddens 1992:65-184. Berger und Luckmann gehen sogar so weit, dass sie die theoretischen Positionen von Durkheim und Weber in Bezug auf soziales Handeln vereinigt sehen (Berger und Luckmann 2012:49ff;197).

2. In Rekursion auf Thomas Kuhn ist die Natur der Soziologie *paradigmatisch*. Das bedeutet, es gibt zugrundeliegende Paradigmen, die ihre Wissensgewinnung anleiten. Charakteristisch für die Arbeit des Soziologen ist nicht nur eine monoparadigmatische Untersuchung der sozial erfahrbaren Wirklichkeit, sondern gerade die multiparadigmatische Beschäftigung, auch wenn sich dadurch die Grundannahmen und Fragestellungen ihrer Kernbegriffe teils dramatisch voneinander unterscheiden. (Korte/Schäfers 2010:13)

Die Soziologie untersucht grundsätzlich das gleiche Feld wie die Kulturanthropologie. Im Forschungsverbund kann sie also grundsätzlich komplementär zu anderen Disziplinen wie der genannten Kulturanthropologie arbeiten.

Die Forschungsoffenheit der soziologischen Disziplin schafft große Anknüpfungsstellen für intra- und interdisziplinäre Ansätze. Die Möglichkeit, mit unterschiedlichen Paradigmen gleichzeitig zu arbeiten, ist für die vorliegende Untersuchung sehr gewinnbringend, geht es doch um die Vereinbarkeit und Anschlussfähigkeit eines missionsanthropologischen und eines soziologischen Konzepts.

1.3.2 Erkenntnistheoretische Grundlage der Arbeit

Die vorliegende Arbeit bezieht ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen durch den sozialen Konstruktivismus und die weitergehende Ausarbeitung desselben, den „Realist Social Constructionism“, welcher nachfolgend kurz skizziert werden sollen.

Gergen und Gergen (2002; 2009) als zentrale Vertreter des sozialen Konstruktivismus gehen davon aus, dass die Welt, wie wir sie verstehen, durch ihre sozialen Akteure fortwährend neu konstruiert wird. Die Übereinstimmung der sozialen Akteure ist dabei ein zentraler Faktor in der Konstruktion der Wirklichkeit:

„Alles, was wir für real erachten, ist sozial konstruiert Oder, spannungsgeladener formuliert: Nichts ist real, solange Menschen nicht darin übereinstimmen, dass es real ist. [sic!]“ (Gergen und Gergen 2009:10)

Gergen und Gergen erweitern in ihrem Ansatz den klassischen Konstruktivismus beträchtlich, indem sie ihn *sozial* verankern, statt nur von den Möglichkeiten und Begrenzungen des individuellen Geistes her zu denken (Gergen und Gergen 2009:8).

„Wir können den Sozialen Konstruktivismus als einen kontinuierlichen Dialog über den Ursprung dessen sehen, was wir als Wissen über das Reale, das Rationale, das Wahre und das Gute ausmachen – letztlich über alles, was uns im Leben wichtig ist.“ (Gergen und Gergen 2009:25)

Die Rekursion auf Berger und Luckmann (2012) erschließt sich dabei leicht. In dem Ansatz des sozialen Konstruktivismus offenbart sich eine große Dynamik, die, nach Kuhn (1996), paradigmatisch und dialogisch verankert ist.

Im Gegensatz dazu bevorzugen Konstruktionistinnen und Konstruktionisten immer einen offenen Dialog, in dem stets Platz ist für eine andere Stimme, für eine andere Vision und Revision sowie für weitere Expansionen des Beziehungsfeldes. (Gergen und Gergen 2009:27)

Die generelle Offenheit im Dialog ist eine gute Voraussetzung für intradisziplinäre Forschung und bietet auch hiermit eine gute erkenntnistheoretische Grundlage für die vorliegende Arbeit. Der schon eingangs zitierte Abels verstärkt diesen Ansatz und verbindet hier die erkenntnistheoretische Grundlage der Soziologie mit der in dieser Arbeit verwendeten. „Die Wissensoziologie sieht die menschliche Wirklichkeit als eine gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit.“ (Abels und König 2010:200-201)

Der einflussreiche Missiologe David J. Bosch verweist in seinem Werk „Transforming Mission“ ebenso auf Kuhn und verwendet dessen Paradimentheorie schlüssig als Matrix für seine 13 Elemente einer relevanten Missiologie. Dabei macht er sich ebenso dessen erkenntnistheoretische Grundlagen kritisch zu eigen (Bosch 2001:181-189; 423-425). Besonders warnt Bosch im sechsten Element „Mission as Contextualisation“ vor den Folgen einer zu wenig oder zu sehr von der Praxis und vom Kontext her bestimmten Theologie (:420-432, besonders 428) – für die vorliegende Arbeit soll dieses Verhältnis methodisch im nächsten Abschnitt (Methode) bestimmt werden.

Interessant erscheinen die missiologischen und theologischen Impulse, welche ebenso Anknüpfungspunkte zum sozialen Konstruktivismus liefern.¹⁴ So betonen sowohl Volf (1997:191-192; 204-205) als auch Reimer (2009:132-133) den *sozialen* Aspekt der Trinität und bezeugen so ein soziales Verständnis Gottes von seinem dreieinigen Wesen her. Analog geht Newbigin vor, indem er die „Relevance of Trinitarian Doctrine“ (Newbigin 1998:33-37) für die Mission vorstellt. In ihrer sozialen Dreieinigkeit kreieren Vater, Sohn und Heiliger Geist die Wirklichkeit und schaffen den Menschen nach ihrem Bild (vgl. Gen 1+2) – was dieser Tatbestand für seine sozialen und seine relationalen Fähigkeiten bedeutet, das versucht LeRon Shults (2008; 2003) neu zu fassen. Wir können auf jeden Fall auch theologisch die soziale Konstruktion der Wirklichkeit bejahen,

¹⁴ Diese Anknüpfungspunkte haben in der vorliegenden Arbeit nur Vorläufigkeitscharakter und müssten gesondert in der Auseinandersetzung mit Pannenberg, Volf und anderen dargestellt werden. Die soziale Interaktion der Trinität als Matrix und Verstehensmuster für die menschliche Konstruktion der Wirklichkeit wäre aber ein gutes Thema weiterführender, erkenntnistheoretischer Arbeiten.

denn der Schöpfergott hat in sich eine inhärent soziale Anlage, und diese ist bei den Geschöpfen, die er nach seinem Abbild schafft (Gen 1,26), auch anzunehmen.

Dies theologisch zu begründen, meint allerdings auch, die Konstruktion der Wirklichkeit in einen Realismus einzubetten, denn ich gehe ebenso auch von einer realen Welt aus, die zwar in der sozialen Wahrnehmung abgebildet ist und ihre Zugänglichkeit von dort her bekommt, aber ebenso ohne diese soziale Wahrnehmung besteht, da sie *Kreatur* (Genesis 1+2) ist.

Die Integration des sozialen Konstruktivismus mit dem kritischen Realismus hat Dave Elder-Vass vorgenommen¹⁵ und ausdrücklich auf die Anschlussfähigkeit und Konstruktivität der beiden erkenntnistheoretischen Ansätze hingewiesen (Elder-Vass 2012a; 2012b):

Social constructionism has often been seen as incompatible with realist approaches to the social world. This paper argues that critical realism is thoroughly compatible with moderate versions of social constructionism and indeed provides stronger ontological backing for it than the anti-realist approaches that are often associated with more extreme versions of social constructionism. (Elder-Vass 2012a:23).

Die Verbindung der Gergen/Kuhn'schen Erkenntnistheorie und der Weiterführung durch z. B. Elder-Vass erscheint dem Autor ein guter Weg vorwärts zu sein. Zugleich stellt dieser Weg die vorliegende Arbeit durch die soziale und die realistisch, kritisch-reflexive Kombination in einen aktuellen Forschungskontext und öffnet so Wege zu einer Erweiterung bisher erkenntnistheoretisch nicht vereinbarer Forschungsansätze. Elder-Vass spielt dies am Beispiel von Pierre Bourdieu und Margaret Archer durch. (Elder-Vass 2007 und 2012b)

1.3.3 Methodenfragen

“Those who wish to succeed must ask the right preliminary questions.” Aristoteles, *Metaphysik*, II, (III), i.

Was Aristoteles so treffen als die grundlegenden Fragen beschreibt, soll in diesem Kapitel erörtert werden – vornehmlich die Frage der *Methode der Forschung*. Diese Masterarbeit ist in den Rahmen der wissenschaftlichen Disziplin Missiologie einzuordnen und strebt durch die Verbindung von soziologischen und missionsanthropologischen Inhalten einen Dialog der beiden Disziplinen an. Das Ziel dabei ist, das Instrumentarium der theologischen/missiologischen Anthropologie zu erweitern, indem ein sozialwissenschaftliches Konzept (das des *Habitus*, siehe unten) als valide Erweiterung beschrieben und zur intradisziplinären Verwendung vorgestellt wird (Van der Ven

¹⁵ Es sei hier angemerkt, dass Elder-Vass nicht theologisch argumentiert, sondern ontologisch-harmonisierend. Da aber diese Arbeit auf der Grundannahme eines Schöpfergottes und dessen Offenbarung in der heiligen Schrift fußt, weite ich das ontologische Argument Elder-Vass an dieser Stelle auf die theologische Grundannahme aus.

1999; Garhammer 1999). Um dies methodisch sauber auszuführen, soll hier der Modus der Kooperation dargelegt werden.

Durch die Anlage der Arbeit ist ein monodisziplinarischer Ansatz (Garhammer 1999:267) nicht hilfreich, weil er keinerlei Anleihen bei anderen Disziplinen machen *kann*. Van der Ven geht in seinem Aufsatz „Praktische Theologie und Humanwissenschaften“ von der Zusammenarbeit der Disziplinen aus und bestimmt diese Zusammenarbeit entweder als multidisziplinär, interdisziplinär oder intradisziplinär¹⁶. In der Diskussion verwirft Van der Ven ebenso die multidisziplinäre Arbeit als methodisch analog zur Monodisziplinarität (Van der Ven 1999:270-271) und verweist auf interdisziplinäre und intradisziplinäre Forschung.

Die interdisziplinäre Forschung in den Modi „dialogue interieur“ (der Forscher selbst führt einen „internen Dialog“) oder „interpersonale Interdisziplinarität“ (im Forschungsteam von Sozialwissenschaftlern und Theologen) führt in ihrer Bestform zu einer Übernahme von sozialwissenschaftlichen Methoden durch die Theologen/-innen und damit zur intradisziplinären Forschung. Diese soll Weg und Ziel der vorliegenden Arbeit sein, wie Van der Ven (1999:273) schreibt:

Man kann diese Erweiterung mit dem Begriff ‚Interdisziplinarität‘ umschreiben, da mit ihm im allgemein-wissenschaftstheoretischen Sinne die Übernahme von Konzepten, Methoden und Techniken der einen Wissenschaft durch eine andere und die integrierende Aufnahme dieser Elemente in eine andere Wissenschaft gemeint ist.“

Die Soziologie als Wissenschaft besitzt ebenso diesen inter-/intradisziplinären Charakter und kann somit als Kooperationspartner der Theologie/Missiologie hier gut gesehen werden.¹⁷ Somit halte ich mit Van der Ven als Methode dieser Arbeit die Intradisziplinarität fest:

Vor dem Hintergrund der heutigen Forschungspraxis kann jedoch festgestellt werden, daß die empirische Intradisziplinarität ein praktikabler Vollzug der Kooperation zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften ist. (:277)

Der Blickwinkel des Forschers ist aber der theologische/missiologische, denn in diese Disziplin sollen die Ergebnisse der Untersuchung integriert werden.

¹⁶ Schlüssig weist Van der Ven auf die historischen interdisziplinären Arbeiten der Theologie, wie z. B. die moralische Theologie Thomas von Aquins nicht ohne die Wiederentdeckung des gesamten Aristoteles denkbar oder die politische Theologie eines Johann Baptist Metz nicht ohne die Frankfurter Schule zu verstehen sei. Die Theologie hat in ihrer Geschichte bereits inter- und intradisziplinär gearbeitet und kann und sollte dies auch in der Zukunft sich zu eigen machen. (Van der Ven 1999:273)

¹⁷ Dargestellt in: Ruegg, Werner „Der interdisziplinäre Charakter der Soziologie“ in: Internationales Jahrbuch für interdisziplinäre Forschung 11, München 1975.

Die vorliegende Arbeit ist demnach theoretisch-methodischen Charakters, was sich auch in der Wissensgewinnung, namentlich der Literaturarbeit, niederschlägt. Erst in anknüpfenden Arbeiten kann dann – vorbehaltlich einer erfolgreichen Integration des soziologischen Habitusbegriffs in die Disziplin – empirisch geforscht werden. Um aber deutlich zu machen, wo und wie die vorliegende Arbeit auch in ihrer theoretisch-methodischen Anlage einen Beitrag zur Praxis liefern kann, werde ich Anknüpfungspunkte an den „Cycle of Mission Praxis“ nachfolgend aufzeigen.

Als Grundlage für Zitation und Bibliographie dient der GBFE Studienbrief 5 (Sauer 2004).

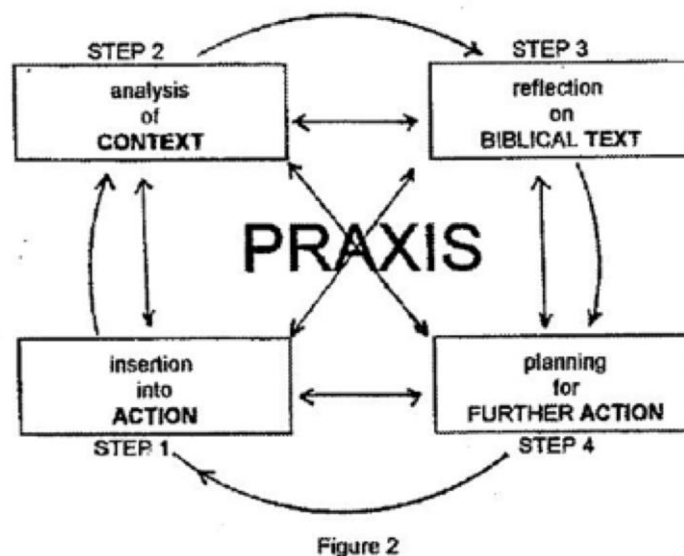


Abbildung 2: Karecki – Cycle of Mission Praxis

Maude Karecki stellt mit dem „Cycle of Mission Praxis“ einen Modus der wissenschaftlichen Arbeit vor, der Erkenntnis zyklisch mit Praxis in Verbindung bringt. Interessant erscheint hierbei, dass die Ergebnisse der Teilaspekte des Systems immer wieder wechselseitig miteinander in Beziehung gestellt werden und dadurch dem Paradigmenwechsel (Kuhn 1996:19) in der Bildung Rechnung tragen (Karecki 2002:136).

Die vier Teilaspekte, die zunächst zyklisch angeordnet sind, durchlaufen eine wechselseitige Durchdringung und ermöglichen dadurch multiperspektivisches Arbeiten. Richtig erkannt sind bei Karecki (2002:136) vor allem die systemische Komponente der Erkenntnisgewinnung und die Beteiligung des Forschers.¹⁸

¹⁸ Dies ist vor allem dadurch interessant und zielführend, da Bourdieu in seinem „doppelten Bruch“ von eben dieser Beteiligung des Forschers ausgeht und diese aktiv integriert, statt „objektivierend“ zu versuchen, diese zu vermeiden (Rehbein 2011:51-56).

In dem ersten Schritt des „Cycle“ kann die Problemstellung erfolgen, da in der aktiven, praktischen Arbeit Probleme leicht erkannt und dargestellt werden können. Hierzu liefert die vorliegende Arbeit keinen direkten Beitrag, wohl aber zu dem zweiten Schritt, der „Analyse des Kontextes“ – eine erweiterte Methodologie in der Analyse kann eine weitere Sicht des Kontextes erbringen. Gerade innerhalb der hier angenommen sozialen Konstruktion der Wirklichkeit (vgl. erkenntnistheoretische Grundlagen), ist zu erwarten, dass hier eine Vertiefung der Erkenntnisse durch die erweiterte Methodologie erfolgt.

Der dritte Schritt im „Cycle“ ist besonders interessant, auch wenn er in der vorliegenden Arbeit nicht unmittelbar weiter erforscht wird. Die Reflexion des biblischen Textes kann ebenso unter den hermeneutischen Methoden der Sozialwissenschaft erfolgen, wie Bruce Malina, Gerd Theissen, Pieter Craffert und andere¹⁹ in ihren Arbeiten zeigen.

Da das Habituskonzept bereits von Norbert Elias (1983) und Pierre Bourdieu (2001) literarwissenschaftlich angewandt wurde und vor allem Bourdieu eine Methodologie zur literarwissenschaftlichen Exegese (:283-339) beschreibt, ist eine weiterführende Arbeit für den dritten Teilbereich des „Cycle“ zu empfehlen und kann als eine Anschlussarbeit an die vorliegende definiert werden.²⁰

Im vierten Bereich legt Hiebert mit „Transforming Worldviews“ einen Ansatz vor, der die Planung nächster Schritte verändert, vertieft und erweitert (Hiebert 2008:316ff). Ich kann annehmen und erwarten, dass hier die veränderte Methodologie, die Ziel dieser Arbeit ist, systemisch Auswirkungen auf den vierten Schritt hat.

Ich halte damit fest, dass die zu erwartenden und nachzuweisenden Ergebnisse dieser Arbeit eine hohe Relevanz für die Praxis innehaben. In dem Abschnitt „Das Habituskonzept als ergänzendes Modell zu Hieberts Weltanschauung“ soll nochmals auf diese Aspekte eingegangen werden. Nach den hier vorgestellten Grundlagen sieht das Konzept der vorliegenden Arbeit folgendermaßen aus:

Im ersten Kapitel lege ich das Forschungsinteresse, die Methode und erkenntnistheoretische Grundlagen dar. Eine kurze Einführung in die Geschichte der intradisziplinär eingebundenen Anthropologie als Verstehenshintergrund vervollständigt die Grundlagen.

¹⁹ Ich verweise hier auf die Arbeiten der „Context Group“: „The Context Group is a working group of international scholars committed to the use of the social sciences in biblical interpretation.“, nachgewiesen unter (Context Group Executive Committee 2013). Besonders auf Bruce J. Malina (z. B. Malina 2001 und Malina und Rohrbaugh 1998), sowie Craffert (2008). Für den deutschen Kontext sind die Arbeiten von Gerd Theissen besonders wichtig, z. B. Theissen 1991 und Theissen und Merz 2011.

²⁰ Van der Ven stellt für die intradisziplinäre Entwicklung der Theologie fest: „Diese intradisziplinäre Entwicklung der Theologie bezieht sich nicht nur auf Paradigmen, Theorien und Konzepte, sondern gilt auch für Methoden und Techniken, wie z. B. die Integration der profanwissenschaftlichen Literarkritik in die Exegese [...]“ (Van der Ven 1999:273). Somit wäre ein erweitertes Instrumentarium und eine Vertiefung/soziologische Erweiterung von Theissen und Malina im Sinne der vorliegenden Arbeit hilfreich.

Im zweiten Kapitel werde ich die Person und ausgewählte Konzepte Paul G. Hieberts vorstellen und einordnen. Mein Hauptaugenmerk wird auf einem der wichtigen Begriffe, dem der Weltanschauung²¹ liegen. Dabei werde ich vor allem Publikationen Paul G. Hieberts aufgreifen, aber auch biografische Details und seine Praxis – soweit zugänglich – darstellen.

Im dritten Kapitel stelle ich Person und Werk Pierre Bourdieus vor und präsentiere neben dem notwendigerweise knappen Überblick des Habituskonzepts noch zwei weitere, zum Verständnis des Habituskonzepts nötige Begriffe. Er hat an seinen Begriffen sein Leben lang geforscht und weitergearbeitet. Auch in diesem Kapitel soll der Modus immer wieder von praktischen Beispielen und biografisch-praktischen Elementen durchdrungen sein.

Im vierten Kapitel stelle ich die beiden Konzepte gegenüber und eruiere die Möglichkeiten einer Ergänzung, wobei Kritik und auch Unterschiede ebenso herausgearbeitet werden sollen. Eine Wiedereinordnung der Ergebnisse in den „Cycle of Mission Praxis“ und das Aufzeigen der Integration der Konzepte „Weltanschauung“ und „Habitus“ sowie praktischer Forschungsmethoden beenden diese Arbeit.

Für die literarische Forschungsarbeit ist noch anzumerken, dass ich die Texte von Paul G. Hiebert in englischer Sprache lese, zitiere und auswerte. Als „Lingua Franca“ der postmodernen Welt und als Übersetzer²² gehe ich davon aus, dass der Leser der englischen Sprache mächtig ist.

1.4 Entwicklung der anthropologischen Disziplin

1.4.1 Allgemeine Entwicklung

Um die beiden Autoren von ihren Grundannahmen her besser einordnen zu können, werde ich einen kurzen Abriss über die Entwicklung der Anthropologie²³ geben, mit einem besonderen Augenmerk auf die anthropologischen Forschungstraditionen, in denen Paul G. Hiebert und Pierre Bourdieu stehen.

Die Anthropologie als wissenschaftliche Betrachtung findet ihre Anfänge im 16. Jahrhundert als *anthropologium* und befasst sich zunächst mit der biologischen Beschaffenheit des Menschen (Barnard 2000:1), um dann im 17. und 18. Jahrhundert von der Theologie aufgegriffen zu werden und als Teilbereich der Systematischen Theologie vor allem die Menschheit Jesu zu beschreiben. In dieser Zeit ist sie allerdings noch keine eigenständige Wissenschaftsdisziplin,

²¹ Ich werde den engl. Begriff „Worldview“ wo immer möglich mit dem deutschen Wort „Weltanschauung“ wiedergeben. Dies wird mit Hieberts Definition in 2.4.3.1 auch nochmals aufgegriffen und erklärt.

²² Ich habe die Monographien „Der wilde Messias“ (Hirsch/Frost 2009) und „Vergessene Wege“ (Hirsch 2011) vom Englischen ins Deutsche übersetzt.

²³ Diese komplexe Entwicklung kann hier nur stark verkürzt präsentiert werden. Eine ausführliche Entwicklung ist präsentiert in Erickson und Murphy 2008; Barnard 2000 und Barth et al. 2005.

sondern wird als Nebenschauplatz der genannten Disziplinen betrieben. Zur eigenständigen Entwicklung der Disziplin bemerkt Barnard:

Most anthropologists would agree that anthropology emerged as a distinct branch of scholarship around the middle of the 19th century, when public interest in human evolution took hold. (Barnard 2000:15)

Interessant ist die Entwicklung im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts – hier beginnt diese Disziplin sich zu diversifizieren und sich zahlreichen neuen Themen zu widmen – vor allem in und durch die ethnologische Forschung. Konsequenterweise entsteht im 19. Jahrhundert die Disziplin Anthropologie aus der Begegnung mit unterschiedlichen Kulturen durch die Kolonialbewegung. Die Daten, die den ersten Ethnologen für ihre Theoriebildung zugrunde liegen, entstammen neben den Tagebüchern von Reisenden²⁴ zu einem großen Teil den Beobachtungen und Aufzeichnungen von Missionaren. Whitemann schreibt dazu: „It is arguable that the discipline of anthropology would not have emerged without its heavy reliance upon ethnographic data provided by missionaries.“ (Whiteman 2003:398)

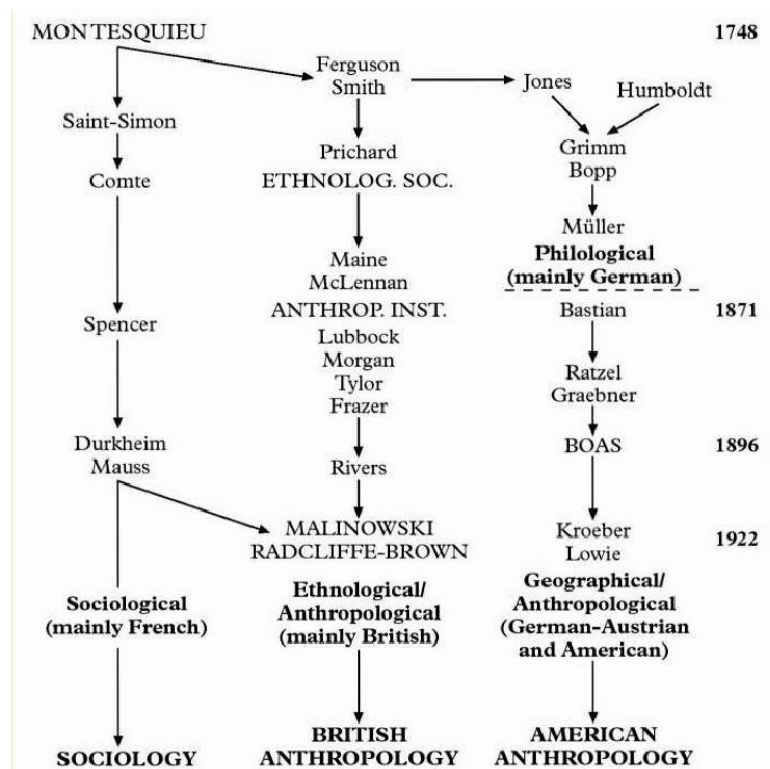


Abbildung 3: Anthropologische Entwicklungen (Barnard 2000:179)

Bourdieu war zunächst Philosoph und dann Ethnologe, bevor er die Soziologie zu seinem Kardinalfach erklärte (siehe Kapitel 3), und auch Hieberts Anfänge liegen in der Erforschung von fremden Kulturen (siehe Kapitel 2).

²⁴ Das klassische Beispiel für ein Reisetagebuch ist das von Kapitain James Cook aus dem späten 18. Jahrhundert.

Wichtig erscheint, die Diversität in der Entwicklung der Disziplin wahrzunehmen, die sich regional weiter ausprägt. In der Veröffentlichung „One Discipline, Four Ways“²⁵ wird diese Entwicklung, nach vier Ländern aufgeschlüsselt, geschichtlich aufbereitet und vorgetragen – Nordamerika, Großbritannien, Frankreich und Deutschland stellen hier die jeweiligen Orte der unterschiedlichen Ausprägungen anthropologischer Forschung dar. Da Bourdieu Franzose war und Hiebert Amerikaner und ihre jeweiligen Haupteinflüsse aus ihren geographischen Regionen stammten, kann auf eine detailliertere Darstellung der Entwicklung in Deutschland verzichtet werden. Max Weber wird exemplarisch behandelt, da Bourdieu ihn rezipiert.

Die Entwicklung in Großbritannien wiederum war für die nordamerikanische Anthropologie bedeutend, und so soll hier diese Entwicklung kurz skizziert werden.

1.4.2 Entwicklung der Disziplin in Großbritannien

Großbritannien war vor allem in der frühen Phase der anthropologischen Disziplin von zentraler Bedeutung: „Inevitably, Britain's role in exploration, overseas trade, and colonial expansion during the nineteenth century led to a growing scholarly and public curiosity and interest in more global knowledge.“ (Barth et al. 2005:3)

Die Veröffentlichung von „Origin of the Species“ durch Charles Darwin im Jahre 1859 stellte Weichen für die anthropologische Forschung: Sie wurde zunächst innerhalb des evolutionären Paradigmas gesehen und entwickelt (Whiteman 2003:398). Deutlich kann man das an den Arbeiten des ersten Lehrstuhlinhabers in Anthropologie, Edward B. Tylor, sehen.²⁶

1.4.2.1 Edward B. Tylor

Tylor beschrieb Religion in menschlicher Gesellschaft evolutionär: am Anfang steht der Animismus, der Geisterglaube. Dieser entwickelt sich weiter zum Polytheismus, dem Glauben an einen ganzen Götterhimmel – die höchste evolutionäre Stufe der Religionen war für Tylor der Monotheismus, der Glaube an einen einzigen Gott. (Barth et al. 2005:8). So erklärt sich auch der Titel seines einflussreichen Werks: „Primitive Culture“ (1871), in dem er den Arbeitsbereich des Anthropologen festlegt: Erforschung der primitiven Kulturen eines noch nicht zivilisierten Entwicklungszustandes. Dabei war die am höchsten entwickelte Kultur die britische Kultur, die Stammeskulturen des Pazifiks waren evolutionär nicht auf derselben Stufe – sie waren „primitiv“. Seine Definition von Kultur beeinflusste die britische Anthropologie nachhaltig:

²⁵ Das Buch ist aus einer Ringvorlesung in Halle anlässlich der Gründung des dortigen Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung entstanden und bildet 20 Vorlesungen renommierter Forscher/innen im Bereich der Anthropologie ab. Fünf Vorlesungen entfallen dabei auf das jeweilige Land.

²⁶ Mehr zu Tylor siehe Erickson und Murphy 2008:30-42. Ich verwende weiter unten bei Hieberts Kulturbegriff die ursprüngliche Definition von Tylor als Ausgangsbasis.

Culture, or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (Tylor 1871:1). (Burnett 2007:20)

Diese Definition von Kultur, obwohl zu statisch, wertend und unflexibel²⁷, bereitete den Boden für die weitere anthropologische Forschung in England.

1.4.2.2 Sir James George Frazer

Sir James George Frazer (1854–1941) war mit Sicherheit der berühmteste Anthropologe der beginnenden Disziplin – sein umfangreiches Hauptwerk „The Golden Bough“ – eine ausführliche Studie zu Religion und Magie – stellt sein Lebenswerk dar und wurde für folgende Forschergenerationen zur Inspiration:

Indeed, anthropological titans of the following generations, such as Bronislaw Malinowski and Claude Levi-Strauss, have borne witness to how their reading of The Golden Bough [...] was a major inspiration to them when they first encountered it as students. (Barth et al. 2005:8-9)

Charakteristisch für die Anthropologen der damaligen Zeit waren folgende Elemente:

- Keine direkte Feldforschung
- Schriftliche Quellen aus dritter Hand
- Anwendung geschichtlicher Methoden
- Evolutionäres Deutungsparadigma (:9)

1.4.2.3 Bronislaw Malinowski

Malinowski (1884–1942) läutete zusammen mit Radcliffe-Brown eine neue Ära der britischen Anthropologie ein: die der empirischen Forschung aus erster Hand (Burnett 2007:21; Barth et al. 2005:22ff.). „Malinowski became the formulator, epitome, and propagandist of the new kind of ethnographic data“ (Barth et al. 2005:18).

Seine Methode war dabei die der „teilnehmenden Beobachtung“, die auch heute noch Anwendung findet (Barnard 2000:65; Hiebert 2009:165-167). Er war eine schillernde Persönlichkeit, die vielfach begabt war, wenn auch seine theoretischen Beiträge nicht die Tiefe seines Zeitgenossen Radcliffe-Brown hatten.²⁸

²⁷ Siehe dazu Whitemanns Kritik in Whiteman 2003:398.

²⁸ Radcliffe-Browns Absicht war es, die Sozialanthropologie in eine soziologische Disziplin zu transformieren. Sein Beitrag „African Political Systems“ wurde folgendermaßen gewertet: „A vivid and influential step in Radcliffe-Brown's program to reshape social anthropology into a systematic, comparative sociology“ (Barth et al. 2005:30). Dies gelang ihm durch seine theoretischen Arbeiten.

Malinowski did much to take anthropology beyond the academy and into the real world. His theory of functionalism was a helpful schema for understanding how change introduced into one part of a culture impacts all other aspects of the society. (Whiteman 2003:401)

Sein Ansatz ist der des *Funktionalismus* – eine Kultur entwickelt sich als Antwort auf die Nöte der Menschen:

Malinowski came to believe that all the diverse customs and behaviors of cultures around the world served a function, meeting people's need for food, comforts, reproduction, safety, relaxation, movement, and growth. (Paris und Howell 2010:234; Malinowski 1939:942)

1.4.3 Entwicklung der Disziplin in Deutschland

Deutschland hat einige soziologische Denker hervorgebracht, wie z. B. Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Sigmund Freud und später Theodor Adorno und Max Horkheimer, diese hatten aber bis 1968 wenig Einfluss in der deutschsprachigen Soziologie (Barth et al. 2005:81). Weil sein Gesamtwerk wichtig wurde und er deutlichen Einfluss auf Bourdieu²⁹ und seine soziologische Entwicklung hatte, soll Max Weber hier kurz vorgestellt werden.

1.4.3.1 Max Weber

Max Weber (1864–1920) war Mitbegründer der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (1909), Rechtsanwalt und Soziologe. Sein Gesamtwerk ist umfangreich³⁰ und umfasst Themengebiete wie Agrar-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Religionssoziologie und Wirtschaftssoziologie. Sein bekanntestes Werk ist mit Sicherheit „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, erschienen 1904 und 1905 zuerst in Aufsatzform. Weber bedient sich der Grundgedanken von Marx und erweitert diese, um soziales Handeln zu untersuchen und zu beschreiben, dabei entwickelt er sich zu einer Art Vater der modernen deutschen Soziologie. Da der Großteil seines Werkes posthum erscheint³¹, erfährt er zu Lebzeiten nicht die Anerkennung, die ihm gebührt hätte.

In der Einleitung seines 1922 erschienenen Werks „Wirtschaft und Gesellschaft“ definiert er soziales Handeln folgendermaßen:

„Handeln“ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. „Soziales“ Handeln aber soll solch ein Handeln heißen,

²⁹ Pierre Bourdieu übersetzte in Algerien Teile von Webers „Protestantischer Ethik“ ins Französische, um mit den Weberschen Konzepten arbeiten zu können. Rehbein schreibt dazu: „Die Grundzüge seiner Soziologie entwickelten sich im Zusammenhang mit dieser Arbeit“ (Rehbein 2011:24).

³⁰ Siehe z. B. das Gesamtverzeichnis seiner Werke bei Kaesler 2003:268-293.

³¹ Seine Frau publizierte seinen Nachlass nach seinem Tod.

welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist. (Weber 2012:1)

Weber bringt den Sinn als Ziel der Handlung, auch wenn er ihn nicht weiterführend als nur „subjektiv“ bestimmt (Jäckel 2010:48-49). Im Weiteren stellt Weber soziales Handeln nach vier Gesichtspunkten vor, um später auf die Motivation für soziales Handeln einzugehen. Erstens ist für Weber soziales Handeln ein Handeln, welches sich „am vergangenen, gegenwärtigen oder künftig erwarteten Verhalten anderer“ (Abels 2007:127) orientiert. Zweitens ist nicht jede Art von Handeln auch soziales Handeln, vor allem in Bezug auf äußere Handlungen an sachlichen Objekten. Drittens ist auch nicht jede Berührung von Menschen an sich soziales Handeln (etwa ein Unfall zweier Radfahrer), wohl aber ein Ausweichversuch oder eine Prügelei infolge des Unfalls. Viertens ist soziales Handeln nicht identisch mit „gleichmäßigem Handeln mehrerer“ – wie z. B. Menschen, die gleichzeitig bei einem Regenguss die Schirme aufspannen, nicht weil der andere seinen Schirm aufspannt, sondern weil jeder ein individuelles Bedürfnis nach Schutz vor Nässe hat. (Weber 2012:11)

Webers „Bestimmungsgründe sozial motivierten Handelns“ beschreibt Abels folgendermaßen (Abels 2009:129-130; Weber 2012:1-12):

1. Zweckrational – Einsatz bestimmter Mittel, um bestimmte Zwecke zu erreichen.
2. Wertrational – ohne Rücksicht auf Kosten oder Erfolg seinen Werten folgen.
3. Affektuell/emotionales Handeln – seinen Gefühlen folgend.
4. Traditionales Handeln – ein handelndes Folgen eingelebter Gewohnheiten.

Dabei ist „die Unterscheidung, die Max Weber getroffen hat [...] eine *idealtypische* [sic!], die kein Abbild der Wirklichkeit ist.“ (:130) D. h. soziales Handeln ist immer eine Mischform aus den genannten Typen – die Typen stellen nur Konstrukte dar, die bei der Unterscheidung unterschiedlicher Motivationen für soziales Handeln hilfreich sind.

1.4.4 Entwicklung der Disziplin in Amerika

Von Interesse ist die Geschichte der Einflussnahme europäischer Anthropologen auf den nordamerikanischen Kontinent – es ist ein Deutscher, Franz Boas (1858–1942), der die „Boas Revolution“ in der amerikanischen Anthropologie auslöste.³²

³² Seine Berühmtheit lässt sich leicht daran erkennen, dass er es auf das Titelbild des TIME-Magazines geschafft hat, Ausgabe des 11. Mai 1936.

1.4.4.1 Franz Boas

Boas brachte die Maxime ein, dass jegliche Kultur nur in und aus ihrem eigenen Kontext heraus zu verstehen sei, und wurde so zum Mitbegründer des Kulturrelativismus.

Er baute den Lehrstuhl für Anthropologie an der Columbia Universität auf, welcher schnell zum Zentrum der Anthropologie in den USA aufstieg (Taber 2000:49; Barnard 2000:100-101). Seine Schüler wie z. B. Margret Mead oder Ruth Benedict nehmen dieses Paradigma auf und gestalten von dort aus die amerikanische Anthropologie hin zu einer „Cultural“ oder „Applied Anthropology“ und machen die Erforschung von Kulturen in ihrem Kontext zu ihrem Hauptforschungsgebiet.

Mit einem Satz beschreiben Paris und Howell die Hauptschwerpunkte der amerikanischen und britischen Anthropologie sehr treffend: „The emphasis on society in British anthropology, and culture in U.S. anthropology, however, became a strong division between the two.“ (Paris und Howell 2010:234) Bei allen Gemeinsamkeiten in der Entwicklung erklärt sich hier auch die Namensgebung – der „Socialanthropology“ rekurrierend auf Radcliffe-Brown und der „Cultural Anthropology“ der Boas Schule (vgl. Abb. 1 und 2). Der heutige Stand der Anthropologie in den USA wird in vier Feldern wiedergegeben, wobei das Cultural/Social Subfield den größten Bereich darstellt.

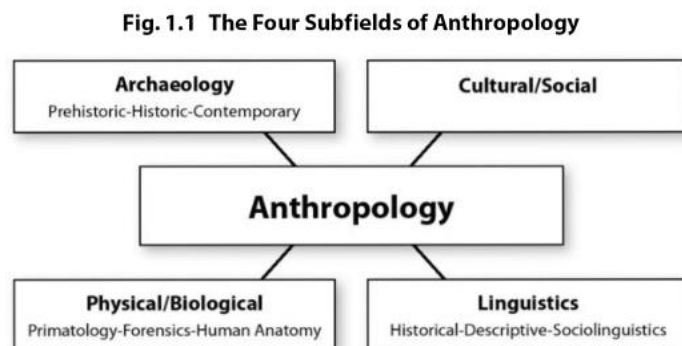


Abbildung 4: Die vier Felder der amerikanischen Anthropologie (Paris und Howell 2011:5)

Hier wird schon deutlich, dass es durch die unterschiedlichen Forschungsrichtungen und Vertreter zu unterschiedlichen Entwicklungen in der Ausprägung der jeweiligen Disziplinen, nicht nur innerhalb Amerikas, sondern auch darüber hinaus gab.

1.4.5 Entwicklung der Disziplin in Frankreich

1.4.5.1 Émile Durkheim

Émile Durkheim (1858–1917) hat die Entwicklung der Anthropologie/Soziologie in Europa nachhaltig durch seinen Strukturalismus geprägt. Es sind die Strukturen – Durkheim nennt sie auch Institutionen –, die sozial bedeutend sind. Dabei entwickelt er eine Gesellschaftstheorie, die ihren Mittelpunkt in der Frage hat, wie Sozialisation des Einzelnen abläuft, und spricht damit auch den Punkt der Erziehung an. Durkheim schreibt über das pädagogische Ideal, dass es „[...] bis in die Einzelheiten das Werk einer Gesellschaft“ sei. (Durkheim 1984:45) „Sie zeichnet uns das Porträt des Menschen vor, das wir sein müssen.“ (ebd).

Durkheim spricht von den sozialen Tatbeständen, die außerhalb des Einzelnen bestehen, die aber den Einzelnen zu einer Handlung *zwingen*. Als Beispiel führt Durkheim den Gebrauch der Landessprache oder der Landeswährung an – man ist nicht verpflichtet, die Landessprache zu sprechen oder in der Landeswährung zu bezahlen, aber es geht nicht anders oder wird zumindest sehr schwierig, zu kommunizieren oder einzukaufen (Jäckel 2010:42-43).

Soziale Tatbestände sind laut Durkheim etwas Stabiles, Dauerhaftes und Äußerliches, das Zwang im oben beschriebenen Sinne auf den Einzelnen als Teil eines sozialen Systems ausübt.

1.4.5.2 Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss is the second great innovator, after Durkheim, of significance to French anthropology, and in my view he should join the triumvirate of Durkheim, Weber, and Marx as a fourth founding father of social science. (Barth et al. 2005:252)

Geboren 1908 gilt er als der Begründer des Strukturalismus in den Sozialwissenschaften und war Ethnologe und Anthropologe.

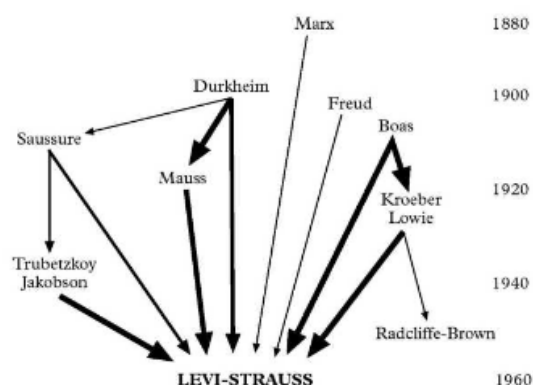


Abbildung 5: Einflüsse auf Claude Lévi-Strauss (Barnard 2000:127)

Er ging, inspiriert³³ durch die Sprachwissenschaften und deren grammatische Strukturen (vor allem die Erkenntnis von de Saussure³⁴, siehe Barth et al. 2005:210), davon aus, dass „eine innere Logik die unbewusste Arbeit des menschlichen Geistes leitet“ (Lévi-Strauss 1992:317). Diese Logik drückt sich in binären, gegensätzlichen Begriffspaarungen aus, die ihren Ursprung im Mythos haben: „He said myths organize the binary categories of thought-male and female, hot and cold, wrong and right-by which humans understand the world.“ (Paris und Howell 2010:196, siehe auch Lévi-Strauss 1974). Für Lévi-Strauss, ähnlich wie für Durkheim, war die Sozialstruktur regelhaft und damit für menschliches Handeln determinierend und organisierend. „For Lévi-Strauss, the essence of culture is its structure.“ (Barnard 2000:125)

So legt er in seinem Werk über die „Elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (Lévi-Strauss 1992) auch eine Untersuchung zu Heiratsriten und Strukturen vor, die aber eine ideale Gesellschaft beschreiben. Konkrete Fälle waren ihm nicht so wichtig wie strukturelle Ideale.

„Lévi-Strauss’ structuralism is mainly concerned with culture as an abstraction – not people’s actual behaviour, but the idealized pattern it approximates.“ (Barnard 2000:128)

Hier stößt er später, auch bei Bourdieu, auf Kritik. Er hat in seiner Zeit in New York andere Strömungen der anthropologischen Forschung kennengelernt, die ihn durchaus mit beeinflusst haben (vgl. auch Abbildung 5: Einflüsse auf Claude Lévi-Strauss):

“It is also important to see Lévi-Strauss as open to anthropological ideas from other countries, especially the American tradition from Boas.“ (Barnard 2000:125)

Die Entstehung und Entwicklung der Disziplin Anthropologie und die Unterschiedlichkeiten im Forschungsschwerpunkt und der Betrachtungsweise zeigen deutlich, dass es regional unterschiedliche Ausprägungen gibt, aber Einheitlichkeit schwer zu finden ist:

However, it is not likely that a single agreed paradigm will emerge, at least not in short term. What is likely is that there will be an integration of ideas on the part of individuals. (Barnard 2000:180)

Die vorliegende Arbeit folgt exakt dem Ziel: unterschiedliche Forschungskonzepte, namentlich Weltanschauung und Habitus miteinander in Dialog zu bringen und – wo möglich, wissenschaftlich redlich und für die Praxis gewinnbringend – zu integrieren.³⁵

³³ Für seine anderen Einflüsse siehe die hilfreiche Abbildung 5: Einflüsse auf Claude Lévi-Strauss aus (Barnard 2000:127).

³⁴ Vor allem sein Grundgedanke der Gegensätzlichkeit von Begriffspaarungen: „The structure of every language, Saussure observed, was based on word pairs and oppositions, in which the meaning of one word came from the meaning of its opposite.“ (Paris und Howell 2010:273)

³⁵ Die Entwicklung der Disziplin ist dafür eine wichtige Komponente und zählt durchaus zum intradisziplinären Ansatz dieser Arbeit. Da sich in der Person des Forschers hier Einflüsse aus der Soziologie und der Missionsanthropologie, bzw. Cultural Anthropology vereinen, ist ein Verständnis der Diversifizierung bzw. der unterschiedlichen Ansätze

2 Weltanschauung in der Missionsanthropologie Paul G. Hieberts

2.1 Biographie Paul G. Hieberts

Da noch keine ausführliche Biographie – weder Autobiographie noch Sekundärbiographie – über Paul Gordon Hiebert erschienen ist, werde ich mich auf die Recherche und Biographie von Philip Wayne Barnes beziehen, der in seiner Dissertation (Barnes 2011) der Biographie Hieberts ein ganzes Kapitel widmet und bis dato den besten Überblick bietet.³⁶

Bereits die Großeltern Hieberts, Nicholas und Susie Hiebert, folgten dem Ruf Gottes, als Missionare nach Indien zu gehen. Sie waren Pioniere der Mennonite Brethren Mission und bauten die Außenstation in Hyderabad auf: „Hiebert and his team set out to establish a mission station in the area south of Hyderabad.“ (:38). Nach ihrer Ankunft in Indien 1899 galt ihre erste Aktion dem Erlernen der Sprache der Telugus. Leider nahm die Zeit in Indien ein jähes Ende für Nicholas und seine Familie: Nach nur 3 Jahren erkrankte Nicholas 1902 an einem Fieber und wurde für den Dienst in Indien als untauglich erklärt. Für Nicholas war Mission aber eine Lebensberufung und so diente er den Mennonite Brethren in den USA weiter und gab die Leidenschaft für Mission an seinen Sohn John Nicholas Christian (J. N. C.) Hiebert weiter, der schon früh den Wunsch hatte, selbst Missionar in Indien zu werden (:39). J.N.C. Hiebert und seine Frau, Anna Junga, begannen ihren Dienst in Indien in der neuen Missionsstation in Shamshabad, in der auch Paul Gordon 1932 das Licht der Welt erblickte. J.N.C. Hiebert beschreibt die Tätigkeit der Missionare folgendermaßen:

The main work, however, is in the villages that surround the station. The mission station is but the starting point and not the goal. . . . Our purpose, therefore, is not to build up strong stations, but to develop strong churches in villages. (Peters 1952:192)

Der junge Paul war der einzige männliche Nachkomme der Hieberts – er hatte sechs Schwestern und von daher war der einzige andere männliche Teil seiner Familie – sein Vater – für ihn eine wichtige Figur. Er lernte viel von ihm und begleitete ihn auf seinen Evangelisationsreisen:

unerlässlich. Beides soll miteinander und mit praktischen Fragestellungen nach Karecki in Beziehung gebracht und angewendet werden.

³⁶ Barnes (2011) hat im Prinzip eine kleine Biographie erarbeitet, indem er zahlreiche Telefon- und E-Mailinterviews geführt und dokumentiert hat. Leider ist keine Transkription der Interviews oder Archivierung der E-Mails in seiner Ph. D. Thesis enthalten. Der Zugang zu diesen Konversationen und Notizen wäre im Hinblick auf kommende Arbeiten äußerst hilfreich. Die Quellen für die eruierten Angaben finden sich nur in den Fußnoten der Dissertation, was die Notwendigkeit einer sauber erarbeiteten Biographie mit zugänglichem Anhang nochmals unterstreicht.

J. N. C. Hiebert would often take a young Paul, and – they would go clunking between the rice fields from village to village doing evangelism. The Hieberts' linguistic skills, anthropological instincts, and relational style made them effective missionaries. (Peters, 1952:42)

Vor allem der beziehungsorientierte Ansatz seines Vaters befähigte den jungen Paul in besonderer Weise dazu, anthropologische Fragen zu stellen und gab ihm einen Blick für das soziale Gefüge der indischen Kultur. Anstatt in Jeeps oder anderen Motorfahrzeugen durch die indischen Dörfer zu fahren, wie das andere Missionare als übliche Praxis hatten, fuhren J.N.C. und Paul auf Fahrrädern. J.N.C. rutschte bei einer dieser Besuche aus und fiel in den Schlamm, was das ganze Dorf zum Lachen brachte und ihm eine willige Zuhörerschaft für seine Predigt bescherte. Daraufhin wiederholte J.N.C. Hiebert diese Praxis einmal im Jahr, denn er wollte jede Gelegenheit ausnutzen, um das Evangelium zu predigen (Barnes 2011:42-43), selbst wenn er dabei in den Schlamm fallen musste.

Paul erwarb durch seinen Vater und Großvater eine große Kompetenz in der Telugu Sprache, sodass er später Sprachunterricht in der von seinem Vater gegründeten Bibelschule in Shamshabad gab – seine ersten Lehrerfahrungen.

In den Jahren 1938–1942 besuchte Paul wie andere Missionarskinder ein Internat in Zentralindien, wo er 9 Monate im Jahr ohne seine Eltern leben musste. Dies wird als traumatische Erfahrung für Paul Hiebert beschrieben. (:45)

Von 1942–1947 reiste die Familie Hiebert durch den beginnenden 2. Weltkrieg nach Amerika aus, um erst wieder zurückzukehren, als Indien sich von Großbritannien unabhängig erklärt hatte.

Während dieser Jahre lebte die Familie in Fresno, Kalifornien. Paul kehrte 1950 in die Vereinigten Staaten zurück, um am Tabor College in Kansas Physik und Geschichte zu studieren.

The fact that he fully intended to be a missionary and yet studied history and physics demonstrated that Hiebert had an inquisitive mind and an eclectic range of interests – even as a young man. In fact, Hiebert has been praised for his ability (and I would add – his desire) to take ideas from various fields and apply those truths to theology and missiology. (:48)

Während er dort studierte, lernte er Francis Flaming kennen, eine Kommilitonin. Ihre Romanze nahm ihren Anfang mit den Worten: „I’m Paul Hiebert. I’m going to be a missionary. Would you like to have dinner with me?“ (Priest 2009:171)

Paul und Francis heirateten am 28.12.1954 in Tabor, ein Jahr nachdem Hieberts Vater J.N.C. Hiebert aus unklarer Ursache plötzlich verstarb (Barnes 2011:48).

Mary A. Meye schrieb über die Ehe der beiden:

Fran and her husband Paul were rather the Ying and the Yang of human personality types. Paul, always gentle and retiring, Fran not always gentle, and not given to retreat. But always for the cause of righteousness. And there they were conjoined disciples of Jesus." (Meyer 2007)

Direkt nach der Hochzeit und dem bestandenen Bachelor ging es für die Hieberts weiter an das Mennonite Brethren Biblical Seminary. Für Paul war es immer noch klar, dass er Missionar werden würde und das würde für ihn nur den nächsten Schritt seiner Ausbildung darstellen. Er absolvierte 1957 mit einem Master of Theology. Das Thema seiner Thesis war mit Indien und der dortigen Situation der Kirche verbunden: „The Impetus of Nationalism on the Indigenization of the Protestant Church in India“ und legte Zeugnis von seinem wachsenden Interesse im Bereich der Missiologie ab.

Um seine Kenntnisse zu vertiefen und sich noch besser auf Indien vorzubereiten, studierte Hiebert an der University of Minnesota Anthropologie. Das Studium beschloss er erfolgreich mit einem zweiten Mastertitel 1959. 1960 reiste die Familie Hiebert, Paul und Fran hatten inzwischen zwei Töchter, nach Indien aus. Während seiner Zeit in Indien setzte Hiebert seine Studien fort und arbeitete auch an seiner Doktorarbeit. Sein Doktorvater Hoebel beeinflusste den jungen Doktoranden nachhaltig (Barnes 2011:50-51).

Während ihrem ersten Term, der sieben Jahre dauern sollte, entwickelte Fran eine gastrointernale Erkrankung (Priest 2009:172), die operativ behandelt werden musste. Dies erfolgte in den Vereinigten Staaten 1966 und beendete die Missionarstätigkeit der Familie Hiebert in Indien, denn Fran erholte sich nur langsam und war den Strapazen einer fremden Kultur nicht gewachsen. So beendete Paul seine Studien und reichte seine Dissertation „Konduru“ (Hiebert 1971) 1968 mit Erfolg ein.

Paul Hiebert unterrichtete in den nächsten Jahren 1968–1971 an unterschiedlichen Universitäten – der Kansas State University und dem Mennonite Brethren Biblical Seminary –, bis er 1971 an die University of Washington berufen wurde, um an der dortigen Fakultät für Anthropologie zu unterrichten. Während dieser Zeit schrieb er Cultural Anthropology (Hiebert 1997).

1977 folgte er dem Ruf des Fuller Seminars, um dessen emeritierten Professor Alan Tippet im Fachbereich Anthropologie zu ersetzen. Er blieb im Fuller Seminary als Professor für Südostasien und Anthropologie, bis er 1990 an die Trinity Evangelical Divinity School als Professor für Missiologie und Anthropologie berufen wurde. Es ist unklar, inwieweit sein Weggang 1990 mit der Kontroverse um John Wimber, C. Peter Wagner und Charles Kraft zu tun hatte.

While Hiebert certainly had a view of missions that differed from many in the Church Growth Movement, he was willing to agree to disagree with his Fuller colleagues on these

issues. It was not until the controversy surrounding signs and wonders that he decided to move on. (Barnes 2011:62).

Seine Wirkenszeit am Trinity war für Hiebert eine gute Zeit – Tite Tiénou, ein Kollege³⁷ bestätigte, dass Hiebert in der Trinity School sein „wirkliches Zuhause“ (:63) fand. Laut Eloise Hiebert Meneses, Hieberts Tochter, gab es nur einen Punkt, der zu Spannungen führte: Trinitys Zurückhaltung was die Rolle von Frauen im Dienst angeht – hier wünschte sich Hiebert mehr Förderung und Ermutigung.³⁸

Hiebert verlegte in seiner Zeit in der Trinity School sein erfolgreichstes Buch: „Anthropological Reflections on Missiological Issues“ (1994). Das Buch ist nach wie vor erhältlich und auch nach fast 20 Jahren wird es immer noch rezipiert oder im Unterricht verwendet (siehe Barnes 2011:164-170).

Im Jahr 1999 erkrankte Fran Hiebert schwer und verstarb an den Folgen dieser Erkrankung. Die Gastfreundschaft der Hieberts nahm aber dadurch keinen Abbruch. Hesselgrave beschreibt eine Einladung folgendermaßen:

I recall quite distinctly the time that our missions faculty was invited to the Hiebert home for dinner. The invitation came as a surprise because Paul's wife Fran had recently been diagnosed with the disease that ultimately took her life. When I momentarily hesitated, Paul knew what I was thinking. He responded quietly and in a way that was characteristic. With a twinkle in his eye, the hint of a smile on his lips and a slight nod of the head he replied, – God will care for that, you and Gertrude just come. (:68)

Nach dem Tode Frans wandelte Paul sein Haus in den „Hiebert Ashram“ um und beherbergte bis zu acht Studenten auf einmal. Einer der Studenten, Charles Cook, beschreibt seine Erfahrungen im Hiebert Ashram folgendermaßen:

Those who shared in the Ashram experience have been forever shaped by the spirit of a man who loved learning, enjoyed people and wanted to tangibly assist in the preparation of leaders for the global church. It is one thing to observe Paul “from a distance” and appreciate his spirit and scholarship. It was quite another to watch him “up close and personal” and see the consistency of his life! (Cook 2007)

Paul G. Hiebert setzte seine Lehr- und Autorentätigkeit bis ungefähr ein Jahr vor seinem Tod fort – seine letzten Tage verbrachte er laut Wan Enoch, einem engen Freund Hieberts, mit Arbeiten an den Büchern „Transforming Worldviews“ und „The Gospel in Human Contexts“.

³⁷ Hiebert verfasste gemeinsam mit seinem Kollegen Tiénou „Understanding Folk Religion“ (Hiebert et al., 2000) und „Missional Theology“ und entwickelte gemeinsame Ideen. Zuletzt in: Hiebert 2009:36-57.

³⁸ Der Wortlaut des sinngemäß übersetzten Zitats: „The one point of tension for Hiebert was Trinity's ‚lack of encouragement for women in ministry‘.“ Barnes 2011:62.

Paul Gordon starb am 11. März 2007 an einer Krebserkrankung. Die letzten Tage seines Lebens verbrachte er im Haus seiner Tochter Barbara in Baltimore.

2.2 Forschungsstand

Paul G. Hiebert schrieb während seines Lebens 12 Bücher und ca. 163 Artikel³⁹ – derzeit wird sein Nachlass von der Paul Hiebert Foundation⁴⁰ im Paul Hiebert Project aufgearbeitet⁴¹. Seine bekannteste Publikation (Whiteman, 2004:88) ist mit Sicherheit „Anthropological Insights for Missionaries“ (Hiebert 2001) mit ca. 50.000 verkauften Exemplaren. Das Trinity Evangelical Seminary beschreibt ihn als:

Arguably the world's leading missiological anthropologist, Dr. Hiebert combined rigorous anthropological and theological scholarship with a passion for God's global missionary work and left behind a rich legacy to which the church and academia is deeply indebted.⁴²

Natürlich findet sich eine Bezugnahme zu Hiebert in missionsanthropologischen Werken, aber erstaunlicherweise ist bis zum heutigen Tag noch keine offizielle Biographie erschienen.⁴³ Hiebert beginnt seine akademische Laufbahn mit der Veröffentlichung von kleineren Artikeln in „The Christian Leader“⁴⁴, dem Magazin der Brethren Bewegung in den USA, in den frühen 60er-Jahren. 1969 stellt er dann seinen ersten Artikel in dem renommierten „American Anthropologist“ vor mit dem Titel: „Caste and personal rank in an Indian village: An Extension in Techniques“ (Hiebert 1969).

Später (1971) wurde seine Doktorarbeit unter dem Titel „Konduru: Structure and Integration in a South Indian Village“ veröffentlicht. Dieses Buch wurde nicht für eine evangelikale, christliche

³⁹ Vgl. die ausführliche Bibliographie im Anhang 6.1, S. 147.

⁴⁰ Mission Statment der Hiebert Foundation: „The Paul Hiebert Research Project seeks to embody the vision of Paul G. Hiebert (1932–2007), a long time faculty member at Trinity, for engaging in missiological research that makes a difference in the academy, in our churches and mission organizations, and in the secular world. The project provides a unique opportunity for ministers, missionaries, professionals, and academics in various fields to access the life and thought of Dr. Hiebert and to apply his invaluable insights to their research and various fields of ministry.“ (Stand: 31.07.2012 <http://hiebert.teds.edu/mission/>).

⁴¹ Am 21.10.2013 haben Mitarbeiter der Paul G. Hiebert Foundation den Zugang zu allen bis dahin digital erfassten Daten von Hiebert ermöglicht. Dies umfasst seine Vorlesungsnotizen und zahlreiche Artikel, die zum Teil nicht veröffentlicht sind. Leider ist der Zeitpunkt zu spät, damit diese substantiell in die vorliegende Untersuchung einfließen können. Es bleibt weiteren Forschungsarbeiten, diesen Bestand an Hieberts Erbe aufzuarbeiten.

⁴² Quelle: (<http://hiebert.teds.edu/a-biography-of-dr-paul-g-hiebert/> Stand: 31.07.2012).

⁴³ Es gab zahlreiche Nachrufe, aber noch keine Buchveröffentlichung. Barnes stellt fest: „A full biography of Hiebert should be written. Academic anthropologists and missionaries alike would benefit from a book length biography of Hiebert.“ (Barnes 2011:16)

⁴⁴ Das Magazin „The Christian Leader“ ist das offizielle Magazin der Mennonite Brethren der USA seit 1951 – interessant sind die Wurzeln, die in der deutschen Brüderbewegung liegen. So erschien das Magazin 1884–1937 in deutscher Sprache und wurde ab 1951 das Magazin der Mennoniten in Nordamerika. (Faber 2013)

Leserschaft verfasst, sondern richtete sich primär an die Wissenschaftler der amerikanischen „Cultural Anthropology“ (siehe Kapitel: 1.4) – E. Adamson Hoebel, der Doktorvater Hieberts und selbst anerkanntes Mitglied der anthropologischen Gesellschaft, schrieb das Vorwort⁴⁵. „Konduru“ zeigt ebenfalls, dass die Kenntnisse der Wissenschaftsdisziplin Cultural Anthropology für Hieberts spätere Beiträge zur Missiologie von grundlegender Bedeutung waren (Barnes 2011:55).

Das Buch „Cultural Anthropology“ wurde dann 1976 ein weiterer Meilenstein in der akademischen Karriere Hieberts (Hiebert 1997). Mit fast 500 Seiten Umfang sollte es ein Kursbuch zur Begleitung des Unterrichts werden, welches bis heute⁴⁶ noch von unterschiedlichen Ausbildungsstätten im Anthropologieunterricht und der Wycliff Gesellschaft zur Vorbereitung von Missionaren verwendet wird (Barnes 2011:56). Hieberts Konzeption des Buches hatte aber ein anderes Ziel:

“This text is not intended to be a comprehensive introduction to the field of cultural anthropology [...] Rather, it is a core text that introduces the student to anthropological ways of thought.” (Hiebert 1997:xii)

Es war ihm wichtig, anthropologisches Denken zu fördern und einzuüben, denn er selbst hatte die Nützlichkeit von interdisziplinärem Denken und Forschen erfahren (vgl. 2.1 Biographie Paul G. Hieberts).

Hieberts nächste und logische Buch-Veröffentlichung – wenn auch mit neun Jahren Pause – stellte 1985 „Anthropological Insights for Missionaries“ dar. Während dieser neun Jahre veränderte Hiebert seinen Forschungsfokus von dem eines Cultural Anthropologists im Bereich dieser Disziplin hin zu einem Missiologen, der die Perspektive der Cultural Anthropology in die Disziplin der Missiologie gekonnt mit hineinbrachte. Er selbst hat diesen Wechsel als seine „Rückkehr zur Mission“ (return to mission) bezeichnet.⁴⁷ Diese Veränderung in seinem Forschungsfokus drückt sich auch in der Zielformulierung für sein Buch aus:

This book is an attempt to provide young missionaries with some basic tools for understanding other cultures and for understanding themselves. [...] In many ways this book

45. Die Festschrift für Hoebel (Hoebel et al. 1992) liest sich wie ein Who-is-who der amerikanischen Anthropologie und zeigt deutlich, wie etabliert Hoebel war.

46. Wie durch die Recherche in den Archiven des Hiebert Projects deutlich wurde, war Hiebert noch in dem Jahr vor seinem Tod daran, eine Neuauflage der Cultural Anthropology herauszubringen – aus einer E-Mail vom 11.06.2006 (nachgewiesen vom Hiebert Project): „I am also working on a total reworking of my Cultural Anthropology text book which came out 30 years ago and is still going, but way out of date.“

47. Robert Priest beschreibt diesen Prozess in seinem Artikel folgendermaßen: „Initially he struggled to maintain ties to the secular world of anthropology. But with a heavy teaching load, minimal funds to attend academic conferences, and a very different institutional and community set of priorities, Paul soon redirected intellectual efforts into the world of missiology.“ (Priest 2009:173) Ferner ging mit diesem Fokuswechsel auch ein äußerer Wechsel an das Fuller Theological Seminary einher, welcher Hiebert aus der säkularen Universität zu einer durch und durch von und durch Mission geprägten Universität hin bewegte.

is autobiographical. It is based on long reflection on our years of ministry in India [...] (Hiebert 1994:10)

Hiebert bringt in den „Insights“ ebenso seine eigenen Erfahrungen, die guten und schlechten, mit ein und verknüpft sie mit seinen anthropologischen Einsichten. Dies stellt auch weiterhin seine Hauptintention dar, die durch die folgenden „Case Studies in Mission“ (Hiebert und Hiebert 1987), welche er mit seiner Frau Fran schrieb, auch weiter ausgebaut wurde.

Wie bereits im Kapitel 2.1, Biographie Paul G. Hieberts, angedeutet, veröffentlicht Hiebert seine weitreichendste und stärkste Publikation 1994, die „Reflections“ (Hiebert 1994), in seiner Zeit an der Trinity School. Auch wenn sie eine Zusammenfassung seiner Artikel und bisherigen Forschungen darstellt, ist sie doch ein Meilenstein in der Rezeption von Hieberts Gedanken.

Hiebert verfolgt den Gedanken, den auch Conn in anderem Zusammenhang bedenkt⁴⁸ – einen Dialog zwischen Philosophie, Geschichtswissenschaft und empirischer Forschung in Bezug auf die biblischen Texte⁴⁹ und den Menschen. (Barnes 2011:64).

Im darauf folgenden Jahr erscheint die Veröffentlichung „Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant and Urban Societies“, die er mit seiner Tochter zusammen herausgibt. Das Buch hat die Gemeindegründung in vier unterschiedlichen Kontexten als Hauptfokus und soll Missionaren helfen, häufige Fehler zu vermeiden und ihre Kontexte durch empirische Untersuchungen in den Blick zu bekommen.

Seine epistemologische Grundlage verdeutlicht Hiebert 1999 mit „Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World“ (Hiebert 1999) offen (vgl. „Die Arbeitsweise Paul G. Hieberts“).

Es ist das kürzeste aller Buchveröffentlichungen Hieberts mit nur 135 Seiten. Die Serie, in der das Buch verlegt wurde, beschäftigt sich in der Hauptsache mit den kulturellen Herausforderungen der Postmoderne und darum ist Hieberts Beitrag auch stark als Kritik an einer postmodernen Alles-ist-gleich-gültig Haltung zu verstehen (:36-67).

Im gleichen Jahr erscheint „Understanding Folk Religion“ (Hiebert et al., 2000). Hieberts längste Buchveröffentlichung mit über 400 Seiten Umfang beschäftigt sich mit Hieberts Konzept

⁴⁸ Harvie Conn sieht den Dialog zwischen Anthropologie, Theologie und Missiologie. Dieses hochinteressante Buch weist für die vorliegende Arbeit leider zu stark in eine systematische Richtung, die an anderer Stelle aufgegriffen sein muss. Einen solchen Ansatz mit Conn, Shults und z. B. Moltmann zu erarbeiten scheint aber vielversprechend. (Siehe Conn 1984; Shults 2003; Shults 2008).

⁴⁹ Es sei hier auf die Kritik an Hiebert in Hesselgrave und Stetzer (2010:129-143) hingewiesen, in der Norman Geisler, systematischer Theologe, seine Schrifthaltung kritisiert. Diese Kritik wird jedoch von den anderen Kommentatoren (vor allem Stetzer:160-163) abgewiesen und entkräftet. Hiebert würde selbst vehement widersprechen die Rolle der Schrift, wie Geisler kritisiert, nicht genug betont zu haben.

der kritischen Kontextualisierung (siehe Kontextualisierung) und Analysewerkzeugen zur Untersuchung religiöser Phänomene in Kulturen (:392).

Posthum erscheinen die beiden Bücher „Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008) und „The Gospel in Human Contexts“ (Hiebert 2009). Während „Transforming“ noch zum großen Teil von Hiebert selbst in seine Endfassung gebracht wurde, so ist „The Gospel“ von seiner Tochter Eloise Hiebert Meneses herausgegeben worden.

Beide Werke stellen zu weiten Teilen Hieberts Erbe für die Missiologie des 21. Jahrhunderts dar – das erstere als Auftrag und Höhepunkt der lebenslangen Forschungstätigkeit Hieberts und das letztere als Zusammenstellung und Zusammenfassung seiner zentralen Forschungsergebnisse⁵⁰, beide sollen hier etwas ausführlicher dargestellt werden.

2.2.1 Transforming Worldviews

Die Monographie „Transforming Worldviews“ (2008) ist Hieberts Untersuchung und eine Zusammenfassung seiner Untersuchungen in der Vergangenheit zum Konzept der Weltanschauung, des *Worldview*. Es ist die längste Buchveröffentlichung Hieberts ohne Mitautor und umfasst 367 Seiten. Er gliedert das Buch in 11 Kapitel, die nach folgenden Schwerpunkten⁵¹ geordnet werden können:

1. Das Konzept (Kap 1), Charakteristika (Kap 2), der Kontext (Kap 3) und Methoden zur Analyse von Weltanschauungen (Kap 4)
2. Unterschiedliche Weltanschauungen dargestellt:
 - Kleingesellschaften (Kap 5)
 - Bauern (Kap 6)
 - Die Weltanschauung der Moderne (Kap 7)
 - Die spätmoderne oder postmoderne Weltanschauung (Kap 8)
 - Die postpostmoderne oder globale [sic!] Weltanschauung (Kap 9)
3. Modelle für Weltanschauung und deren Änderung – biblische Weltanschauung (Kap 10) und die Transformation von Weltanschauungen (Kap 11)

Hiebert schließt das Buch mit einigen Anhängen ab, welche er auch schon in anderen Veröffentlichungen publiziert hatte⁵².

Eines der Hauptanliegen des Buches beschreibt Hiebert selbst mit:

⁵⁰ Barnes beschreibt es folgendermaßen: „In many ways Transforming Worldviews is the culmination of Hiebert’s work in the field of missiology.” (Barnes 2011:70).

⁵¹ Die Schwerpunkte sind nicht im Inhaltsverzeichnis enthalten, aber durch eine aufmerksame Lektüre schnell zu sehen.

⁵² Z. B. der Appendix 2 „A Comparison of American and Indian Worldviews“ findet sich schon früh in Cultural Anthropology (Hiebert 1997).

If behavioral change was the focus of the mission movement in the nineteenth century, and changed beliefs its focus in the twentieth century, then transforming worldviews must be its central task in the twenty-first century. (Hiebert 2008:11-12)

Diese Veränderung der Weltanschauung muss, laut Hiebert, Bestandteil einer Bekehrung sein, wenn diese dauerhaft sein soll.

Besonders interessant für das Hauptaugenmerk dieser Arbeit ist die Unterscheidung, die Hiebert zwischen Verhalten (behaviour), Glauben (belief) und Weltanschauung (worldview) vornimmt.

2.2.2 The Gospel in Human Contexts

Dieses Buch enthält in vielen Aspekten die Essenz von Hieberts Schriften und wiederholt viele seiner früheren Artikel und Ansätze (z. B. Kritische Kontextualisierung :19-29), geht aber darüber hinaus – gerade in der Beschreibung der Entwicklung der Anthropologie führt er seine Gedanken zu einem Systemansatz (siehe Abbildung 9: Systemansatz für die Analyse der menschlichen Wirklichkeit, S. 47) ein und beschreibt damit auch vorherige Ansichten und Ansätze als vorläufig.

Das Buch hat folgenden Aufbau:

1. Theoretische Grundlegung
 - Den Blickwinkel ändern (Kap 1)
 - Missionale Theologie (Kap 2)
2. Menschen verstehen
 - Die Grundmetapher verändern (Kap 3)
 - Frühe Anthropologie (Kap 4)
 - Neuere Anthropologie (Kap 5)
 - Ein systemtheoretischer Ansatz (Kap 6)
 - Forschungsmethoden (Kap 7)
3. Mission als interkulturelle Vermittlung
 - Mission als globale und lokale Mediation (Kap 8)
 - Missionare als globale und lokale Mediatoren (Kap 9)

Man kann davon sprechen, dass Hiebert seinen Ansatz einer Systemtheorie konsequent weiterzuentwickeln versucht. Theologisch ordnet er ihn in das ein, was er bereits mit Tiénou vorbereitet hat: Missionale Theologie. In diesem Ansatz wird von den beiden Forschern der Versuch unternommen, systematische, biblische und missionale Theologie miteinander in Beziehung zu setzen.

Den Weg dorthin zeigt bereits eine vorherige Veröffentlichung des Materials und der Grundgedanken von Tite Tiénou und Paul G. Hiebert in „Appropriate Christianity“ (Tiénou und Hiebert 2005) unter dem Titel „From Systematic and Biblical to Missional Theology“.

In diesem Artikel versucht Hiebert, wie von Hieberts Co-Autor Tite Tiénou vorgeschlagen, den Ansatz der kritischen Kontextualisierung, des kritischen Realismus und den Ansatz einer reflexive Praxis in einen Dreischritt der Theologie (Abbildung 6) zu integrieren. Dass sein Grundmodell des Bezuges der drei Theologieausrichtungen aus der Gesetzes- und Gerichtswelt kommt, ist vielleicht auch auf seinen Doktorvater Hoebel zurückzuführen, der in diesem Feld aktiver Forscher gewesen ist.

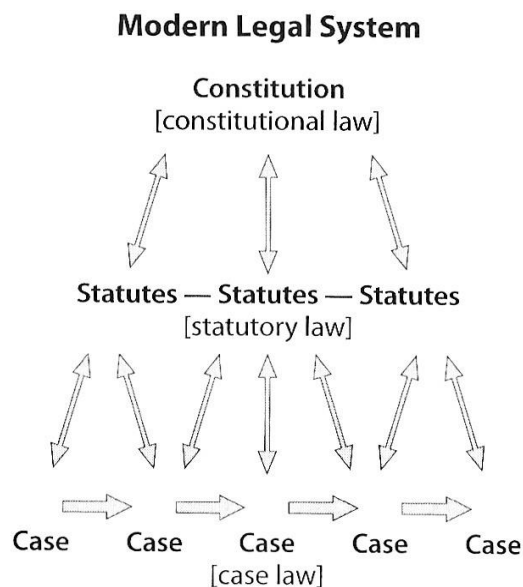


Abbildung 6: Modern Legal System (Hiebert 2009:46)

Die systematische Theologie funktioniert nach Hieberts Bild als Constitutional Law, die biblische Theologie als „statutes“ oder „statutory law“ und die Missiologie arbeitet fallbasiert, aber auf Grundlage der vorgenannten Instanzen. (Hiebert 2009:46) Dieser Ansatz ist nachvollziehbar, aber versteht und definiert „missional“ anders als in der vorherrschenden Literatur⁵³, trotzdem ist der Wille Hieberts, Missiologie theologisch zu fundieren und biblisch zu gründen, klar⁵⁴.

⁵³ Einige Bücher, die den Begriff „Missional“ anders füllen: Guder (1998), Hirsch (2009). Es sei vor allem auf die Monographie von Van Gelder (2011) hingewiesen, welche die unterschiedlichen Ansätze systematisiert präsentiert.

⁵⁴ Dies gegen den Artikel von Norman Geisler in Hesselgrave und Stetzer (2010), der die Behauptung aufstellt, Hiebert sei eher liberaler Theologe, weil er die Chicago Erklärung zur Unfehlbarkeit der Bibel in seinen Schriften nirgends erwähnt hat. Hiebert ist evangelikaler Missiologe und geht von der Normativität des biblischen Textes aus. Hier ist sein Ankerpunkt, und ohne diesen Fakt ist er nicht zu verstehen. Vgl. auch im selben Band den Kommentar von Ed Stetzer (:159-163).

Man erkennt an diesen beiden letzten Werken Hieberts, dass die Aussage von Priest richtig ist – er ist auf dem Weg, eine Systemtheorie zu beschreiben, eine „Großtheorie, welche bisher nur in Ansätzen zu sehen war.

Wie und wer diese Theorie zukünftig ausarbeiten wird und welche Rolle andere Einflüsse, z. B. die der soziologischen Disziplin, haben werden, bleibt derzeit noch offen. Klar ist, dass Hiebert selbst in seiner späten, systemischen Sicht eine breitere Betrachtung der Forschungsgegenstände gefordert hat.

Akribisch führt Barnes (Barnes 2011:164-202) für den amerikanischen Raum Ausbildungsstätten, Dozenten und Praktiker an, die durch Hieberts Werke beeinflusst wurden. Dabei weist er auch bei David Bosch (196:), Charles Kraft (:196-198) und Louis Luzbetak (:190) die Übernahme von Gedanken und Konzepten Hieberts nach.

Soweit ich aus seinen Veröffentlichungen entnehmen kann, geht er nicht auf Pierre Bourdieus Ansätze ein, noch beschäftigt er sich intensiv mit der französischen Epistemologie und Ethnologie.

Die Bibliografien und benutzten Werke entstammen zu großen Teilen der amerikanischen Anthropologie, die sich in weiten Teilen von den europäischen Ansätzen unabhängig entwickelt hat. Bourdieu war 1987 an der Universität in Chicago⁵⁵, aber Hiebert war zu dieser Zeit noch am Fuller Theological Seminary. Betrachtet man die Tabelle zur Rezeption Bourdieus in den Fachzeitschriften im angelsächsischen Raum (Abbildung 7), so fällt auch gleich ins Auge, dass die Rezeption Bourdieus in den relevanten Fachzeitschriften im letzten Jahrzehnt stark zugenommen hat, aber davor eher mäßig war. Von insgesamt 145 relevanten Bourdieureferenzen⁵⁶ im Zeitraum von 1980–2007 waren 72 (49,65%) in den Jahren 2000–2007 zu verzeichnen. Das Bourdieu-Handbuch spricht auch von den „Höhepunkten der Bourdieu Rezeption 2004–2007“ (Buchholz 2009:388).

⁵⁵ Siehe „Reflexive Anthropologie“ (Bourdieu und Wacquant 2006).

⁵⁶ Die Methodik ist dabei im Handbuch klar dargelegt: In acht Zeitschriften im angelsächsischen Raum, die anhand des Core Influence Index ausgewählt wurden.

Periode	1980 - 83	1984 -87	1988 -91	1992 -95	1996 -99	2000 -03	2004 -07	1980 -2007
Journal	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.)	abs. (rel.) (rel.)
American J. of Sociology	1 (4)	3 (12)	1 (4)	2 (8)	6 (24)	4 (16)	8 (32)	25 (17) (100)
American Soc. Review	1 (4)	3 (11)	3 (11)	6 (22)	7 (27)	3 (11)	4 (15)	27 (19) (100)
Social Forces	0 (0)	1 (5)	0 (0)	0 (0)	4 (20)	3 (15)	12 (60)	20 (14) (100)
Social Problems	2 (13)	2 (13)	0 (0)	2 (13)	2 (13)	5 (33)	2 (13)	15 (10) (100)
Theory and Society	2 (3)	2 (3)	5 (9)	10 (17)	8 (14)	19 (33)	12 (21)	58 (40) (100)
alle USA	6 (4)	11 (8)	9 (6)	20 (14)	27 (19)	34 (23)	38 (26)	145 (100) (100)
British J. of Sociology	0 (0)	0 (0)	1 (4)	0 (0)	7 (25)	6 (21)	14 (50)	28 (21) (100)
Sociology	1 (2)	0 (0)	3 (6)	0 (0)	9 (18)	9 (18)	27 (55)	49 (37) (100)
Theory, Culture & Society	0 (0)	4 (7)	8 (14)	6 (11)	7 (12)	15 (26)	17 (30)	57 (42) (100)
alle GB	1 (1)	4 (3)	12 (9)	6 (5)	23 (17)	30 (22)	58 (43)	134 (100) (100)
alle USA + GB	7 (3)	15 (5)	21 (8)	26 (9)	50 (18)	64 (23)	96 (34)	279 (100)

Abbildung 7: Rezeption Bourdieu'scher Begriffe (Buchholz 2009:391)

Das erhellt zumindest zum Teil, warum Paul G. Hiebert die Schriften und Forschungen Bourdieus nicht wahrnimmt – Bourdieu und seine Forschungskonzepte sind in den relevanten Zeiträumen noch nicht weit verbreitet. Es ist trotzdem bezeichnend, dass Hiebert in keiner⁵⁷ seiner Veröffentlichungen näher auf die kontinentale Soziologie eingeht, sein Blick ist stark von der amerikanischen Szene und deren Vertretern geprägt – so führt er in „Cultural Anthropology“ folgende Personen an: „Clifford Geertz, Mary Douglas, and Victor Turner, that I most closely identify“ (Hiebert 1997:Position 130).

⁵⁷ Es gibt wenige bibliographische Angaben, z. B. eine Referenz auf Foucault in Hiebert (2008:350) oder Verweise auf Jacques Ellul in Hiebert (2009:203), aber kaum eine breite Diskussion oder Auseinandersetzung mit z. B. Lévi-Strauss oder Marcel Mauss. Es gibt in den Vorlesungsnotizen und unveröffentlichten Materialien zum Teil Nennungen und Erwähnungen, aber diese stehen am Rande des Forschungskorpus' Hieberts.

2.3 Paul G. Hiebert: Arbeitsweise und Methode

Hiebert's incorporation and anthropological insights was something that he first learned as a child at his father's side.”⁵⁸ (Barnes 2011:43)

To John N. C. and Anna L. Hiebert, whose missionary statesmanship inspired my interest in bringing theology and anthropology together in the cause of christian mission.” (Hiebert 1997:Widmung)

Paul G. Hiebert war ein vielseitig interessierter Forscher, was sich auch in der Wahl seiner Studienfächer ausdrückt: Physik⁵⁹ und Geschichte in seiner Bachelorarbeit, Theologie im ersten Master und danach Anthropologie im zweiten Master und die Weiterführung in der Doktorarbeit. Auch wenn er an keiner Stelle Philosophie per se studiert hat, wird von Anfang an deutlich, dass ihm interdisziplinäres Denken nicht fremd ist, sondern integraler Teil seiner Arbeiten.⁶⁰

2.3.1 Erkenntnistheoretischer Ansatz

Hiebert führt seinen erkenntnistheoretischen Ansatz in Grundzügen sehr früh aus⁶¹, am deutlichsten allerdings in seiner einzig diesem Thema gewidmeten Monographie „The Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World (Hiebert 1999)“. Als Motivation für sein Projekt gibt Hiebert an:

„... my work in missions and anthropology made it impossible for me to avoid the question of epistemology and its impact on how we view and do missions.” (Hiebert 1999:xiii)

Er gliedert sein Werk in drei Hauptkapitel – das erste widmet er dem Positivismus als überkommene, aber immer noch verbreitete Form der Erkenntnisgewinnung, dem Instrumentalismus und Idealismus, den er in große Nähe zur postmodernen Situation rückt und schließlich dem kritischen Realismus, welchen er als einzigen Weg für die Theologie und Anthropologie vorstellt.

⁵⁸ Barnes könnte hier einen Fehler in seinem Satzbau haben, mein Verständnis dieses Satzes wäre: „Hieberts incorporation of anthropological insights [...]“. In diesem Sinne verstehe ich auch dieses Zitat.

⁵⁹ Es ist wichtig festzustellen, dass Physik in den 60er-Jahren eine Kardinaldisziplin war: der Fall der Atombomben, der kalte Krieg und – nicht zuletzt – die epochemachende Entdeckung der Quantenphysik durch Max Planck und die Weiterführung durch Werner Heisenberg veränderten das Bild der Wirklichkeit nachhaltig (Kuhn 2012:ix-x). Hiebert liest in den 60er-Jahren bestimmt auch Thomas S. Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (erschienen 1962) und wird nachhaltig beeinflusst von dessen Gedanken.

⁶⁰ Man betrachte z. B. den Artikel (Hiebert 1978). Hiebert bringt hier mühelos die Entwicklungen in der Epistemologie in Beziehung zur Anthropologie und Missionswissenschaft. Er zitiert dabei Polanyi, Kuhn, Habermas, Moltmann, Yoder und andere und zeigt sein umfassendes Verständnis der Wechselwirkung von Soziologie, Anthropologie, Theologie und Wissenschaftstheorie.

⁶¹ Die erste Beschäftigung in Artikelform findet sich bereits 1978 in dem eben genannten Artikel: Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship (Hiebert 1978:176-178) oder in (Hiebert 1997).

Für den Zweck dieser Arbeit soll sein Argument in Grundzügen dargestellt werden, stellt es doch das erkenntnistheoretische Fundament dar, welches er nicht nur gelehrt⁶², sondern nach welchem er stringent geforscht hat⁶³.

Hiebert beschreibt im ersten Kapitel die Einflüsse des Comte'schen Positivismus auf die Naturwissenschaften, die Anthropologie und dann auch auf Theologie und Missionswissenschaft⁶⁴ (siehe Hiebert 1999:3-35). Er stellt dabei die Hauptcharakteristika des Positivismus wie folgt dar:

1. Der Positivismus geht ontologisch davon aus, dass es eine reale Welt außerhalb unseres Verstandes gibt, und sie besteht ohne die Vorbedingung, dass wir Kenntnis von ihr haben.
2. Es gibt die absolute Objektivität in der wissenschaftlichen Untersuchung durch die Methoden moderner Wissenschaft. Der menschliche Geist kann die Universalgesetze der Natur durch objektive Beobachtung entdecken und darstellen.
3. Wir können diese Welt untersuchen und „harte“ Fakten finden, die unsere Theorien über sie entweder verifizieren oder falsifizieren. Wenn eine Theorie verifiziert wurde, entspricht sie der Wahrheit und wird als neuer Fakt übernommen.

Aus diesen Charakteristika lassen sich laut Hiebert 4 weiterer Schlüsse ziehen:

1. Moral, Metaphysik und Übernatürliches sind von vorneherein ausgeklammert, da sie keinen objektiv erforschbaren Inhalt haben und auch nicht von empirischer Forschung abgeleitet werden können.
2. Das Individuum wird in diesem Deutungsrahmen absolut gesetzt, da ihm die Macht der Untersuchung zugestanden wird. Denn nur das Individuum ist real. Hiebert zitiert Steven Fuller zu der Haltung eines Wissenschaftlers im Rahmen des Positivismus: „withdraw from all social intercourse as a means of getting into the right frame of mind for posing foundational questions about the nature of knowledge.“ Wissenschaftliche Erkenntnisse als Ergebnisse eines sozialen Prozesses zu deklarieren, hätte bedeutet, sie gleichsam zu diskreditieren.
3. Traditionelle Wege der Erkenntnisgewinnung wurden in das Reich des Aberglaubens verbannt und damit abgelehnt. Eine andere Kultur, die keine Wissenschaft als solche

⁶² Vgl. dazu die Liste der Kurse zu Research Methodology, die Hiebert am Fuller Theological Seminary gegeben hat (Barnes,2011:217).

⁶³ Hierzu sei der Artikel von Scott Moreau zitiert, der im Hinblick auf die Weiterführung von Hieberts Grundgedanken Folgendes gesagt hat: „[...] we suspect that Hiebert would remind them that only a critical realist approach would provide a necessary restraint on overstating the anticipated outcome of such a large-scale enterprise.“ Offensichtlich war Hiebert für diesen erkenntnistheoretischen Ansatz so bekannt, dass Moreau ausdrücklich darauf hinweist. Was es für den Gegenstand dieser Arbeit umso wichtiger macht, seinen erkenntnistheoretischen Horizont abzubilden.

⁶⁴ Wie von Hiebert gewohnt, sind die Recherchetiefe und die Klarheit der Gliederung von hoher Qualität und zeugen von Sachverstand. Berger, Bultmann, Feyerabend, Geertz, Heisenberg, Kuhn stehen neben Ellul und Lyotard. Die Offenheit der Forschung in den Gebieten der Anthropologie und Missiologie/Theologie ist bemerkenswert.

betreibt, muss in der Erkenntnisgewinnung ignoriert werden, da sie „primitiv“ ist. Alle prämoderne Wissenschaft (vor dem 15. Jahrhundert datiert), war auch prälogisch und erbrachte für die Wissenschaft keinen Erkenntnisgewinn.

4. Objektive, wissenschaftliche Erkenntnisse können als *akulturelle* und *ahistorische* Erkenntnisse gewertet werden. Diese Ungebundenheit an den Kontext (sie sind überall gleich gültig), den Raum, an die Zeit (sie sind zu jeder Zeit wahr und gültig) und die Geschichte ist ein Kriterium für die objektive Wahrheit.

Als Beispiel für diese Charakteristika sieht Hiebert die Sprache der Mathematik. In der mathematischen Formelsprache wurde die Erklärungssprache des Universums gesehen⁶⁵.

Hiebert zeigt dann sauber argumentiert die Fehler des Positivismus auf und erläutert seinen Einfluss auf unterschiedliche Disziplinen. Seine Schlussfrage, zugleich sein Urteil über den Positivismus, lautet: „If positivism is flawed, what epistemology can we trust?“

Er stellt dann die postmoderne Erkenntnistheorie dar, welche er auch als Idealismus oder Instrumentalismus bezeichnet.

Die Charakteristika sind dabei:

1. Subjektiver Realismus. Dieser besteht darin, dass alle „Fakten“ theoriegebunden sind. So argumentiert Thomas Kuhn und könnten durch eine Veränderung in der Theorie anders dargestellt und damit auch in sich verändert werden. Alle Wahrheit ist in diesem Ansatz nur Vorläufig. Ein Forscher muss in diesem wissenschaftstheoretischen Ansatz von dem Begriff „Wahrheit“ Abstand nehmen. Hiebert drückt es folgendermaßen aus: „[...] and we [die Forscher – Anmerkung des Autors] must, therefore, abandon the concept of truth with regard to our human knowledge.“ (Hiebert 1999:40).
2. Schaut man die sprachlichen Symbole an und folgt Ferdinand de Saussure, dann ergibt sich die kontextuelle Gebundenheit der Bedeutung von Worten. Der Empfänger decodiert die Nachricht des Senders in seiner kulturellen Vorprägung und verändert damit die Bedeutung. Dies macht die Kommunikation nicht vom Sender bestimmt, sondern bringt den Empfänger ins Spiel (:41-42).
3. Unsere Erkenntnis ist paradigmatisch, wie Thomas Kuhn es beschreibt. Damit macht er zugleich die Aussage, dass Wissenschaft nicht linear in der Erkenntnisgewinnung ist, sondern eben revolutionär (Kuhn 1996). Paradigmen sind aber laut Kuhn nicht miteinander vereinbar, sodass es keine Kommunikation zwischen Wissenschaftlern geben kann, die auf

⁶⁵ Es mag für eine wissenschaftliche Arbeit unüblich sein, aber der Verweis auf Dürrenmatts Stück „Die Physiker“ sei hier erlaubt, der dieses Konzept im deutschen Kontext kritisch bearbeitet. Gerade das Finden der „Weltformel“ ist in diesem Stück kein Fortschritt, sondern zwingt den Protagonisten zur Selbsteinweisung in ein Sanatorium für Geisteskranke. (Dürrenmatt 2001)

unterschiedliche Wissenschaftsparadigmen aufbauen.⁶⁶ Hiebert be- und verurteilt dies: „Rival Theories become not merely different ways of looking at reality, but different worlds and different realities. One causality of incommensurability is truth.” (Hiebert 1999:44)

4. Mit der Einsicht der amerikanischen Anthropologen, dass alle Kulturen einzigartig sind und man Kulturen von innen (in Hieberts Terminologie „emic“) verstehen muss, kommt die Einsicht, dass es keine allgemeinen kulturellen Standards gibt. Anthropologen müssen Weltanschauungen und andere Kulturen in deren Termini beschreiben. Dies führte in der Disziplin zu einer Neuevaluierung ethnographischer Forschung mit der Begründung „anthropologists tell us little about the people they studied, but are records of what happens in the minds of anthropologists during their stay in the field.” (:51)
5. Hiebert zählt den sozialen Konstruktivismus von Gergen zu den postmodernen Entwürfen, die er ebenso ablehnt. Der Konstruktivismus sage in seiner Wahrnehmung aus: „We have nothing but our mind games, and these are meaningless play.”⁶⁷ (:52)
6. Der Postmodernismus stelle Wahrheit per Definition nur als kontextgebunden dar. Derrida bringt mit seinem Dekonstruktivismus die großen Theorien und Narrativen zum Einstürzen. Dabei sei der Postmodernismus trotzdem auf der Suche nach Wahrheit: „postmodernity seeks a comprehensive approach to knowledge.“ (:56) Dabei gibt es keinen festen Standpunkt, sondern die „perceptions of all points of view must be included and respected“ (:56).

In der akademischen Welt habe sich dieser erkenntnistheoretische Ansatz nicht gehalten. Hiebert bezieht sich auf die Erkenntnistheoretiker Berger und Laudin, die diesen Ansatz kritisieren und in Frage stellen. In einem Zitat von Berger kommt das Dilemma zum Ausdruck: „...which affirmations are true and which are false? We cannot avoid the question any more than we can return to the innocence of its pre-relativizing asking.” (Berger, zitiert in Hiebert 1999:66)

Hiebert sieht die praktische Relevanz des Relativismus der Postmoderne aber in der Verunsicherung von Staaten, Gesellschaften immer noch gegeben. Er schließt: “Postmodernity in public life is by no means dead.” (ebd)

⁶⁶ Hier kann man evtl. schon Hieberts Ignoranz gegenüber der neueren französischen Soziologie sehen. Kuhn rezipiert Bourdieus Vorbild Georges Canguilhem und bringt damit französische Epistemologie in den amerikanischen Raum (Bourdieu 2002:34).

⁶⁷ Diese Spannung und die extreme Position Hieberts, dessen Formulierungen hier selten polemischer Natur sind, sollen in der Schlussfolgerung nochmals aufgegriffen werden. Es sei hier bereits auf Elder-Vass verwiesen, der einen überzeugend-kombinierten Ansatz des „Social Realist constructivism“ vertritt. (Elder-Vass 2007 und Elder-Vass, 2012a)

2.3.2 Kritischer Realismus

Um den Weg seiner Epistemologie nachzuzeichnen, erzählt Hiebert eine Illustration von Berger, in welcher Epistemologen selbstsicher auf festem Grund voranschreiten, bis sie an einen Fluss kommen. Sie wollen sich nicht aufhalten lassen und beginnen in das Wasser zu waten. Zuerst ist dieses Vorhaben interessant, aber als das Wasser ihnen bis an den Hals geht, drehen einige um, um zum festen Boden des Positivismus zurückzukehren. Andere beginnen zu schwimmen, werden aber im Strom des Relativismus mitgerissen, sodass ihnen der Bodenkontakt fehlt. Andere schwimmen durch den Fluss und landen erneut auf festem Boden – dem Boden des kritischen Realismus.

Dies ist Hieberts Weg nach vorne, analog zur erkenntnistheoretischen Grundlage von N.T. Wright, dargelegt in Wright (2011:57-194). Er sieht den kritischen Realismus auf halben Wege zwischen dem Positivismus und dem Relativismus verortet. Wissen sei zur gleichen Zeit Objektiv und Subjektiv – der kritische Realismus biete eine Karte der Wirklichkeit⁶⁸, die eine Orientierungshilfe darstellt, nicht aber mit der Wirklichkeit völlig übereinstimmt.

Kritischer Realismus ist „realistisch“ in dem Sinn, dass er davon ausgeht, dass eine reale Welt existiert:

„Ontologically, it is a form of realism, for it assumes a real world that exists independently from human perceptions or opinions of it.” (Hiebert 1999:69)

Ähnlich wie die postmoderne Sicht unterscheidet der kritische Realismus zwischen der Realität und unserer Kenntnis der Realität, aber wie der Positivismus geht der kritische Realismus genauso davon aus, dass unsere Kenntnis der Realität *wahr* sein kann.

Hiebert beruft sich auf Peirce und seinen Ansatz von Sprache, um die Beziehung zwischen Realität, unserer Kenntnis von Realität und den Begriffen, die wir zur Beschreibung von Realität verwenden, zu beschreiben.

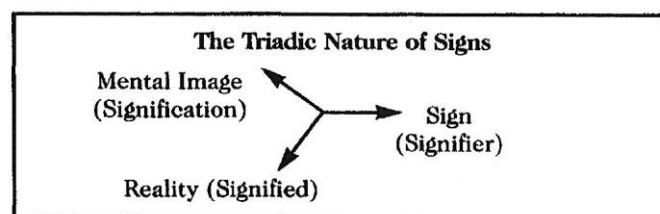


Abbildung 8: Peirce triadische Sprachdarstellung (Hiebert 1999:71)

⁶⁸ David J. Bosch übernimmt Hieberts Bild der Karte in seinem Magnus Opus „Transforming Mission“ (2001:191), kombiniert aber den Kuhn’schen Ansatz der Paradigmenwechsel in der Wissenschaft mit dem kritischen Realismus, die für Hiebert unvereinbar sind.

Wie in Abbildung 8: Peirce triadische Sprachdarstellung dargestellt deutet Hiebert den kritischen Realismus in dem Spannungsfeld zwischen dem Zeichen (Signifier), der Realität (Signified) und dem mentalen Bild (Signification). Er spielt diese Beziehung am Beispiel eines „Baumes“ durch. Z. B. löst eine Fotografie eines Baumes als Zeichen ein mentales Bild oder eine Kenntnis von Baum aus. Natürlich ist das Zeichen eines Baumes (in diesem Fall die Fotografie) nur ein Symbol des realen Baumes.

Dabei gibt es eine subjektive Dimension – das mentale Bild eines Baums und eine objektive Dimension – der reale Baum, der unabhängig von meiner Wahrnehmung existiert. In seinem Buch „Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008:35) beschreibt er unterschiedliche Kategorien der Wahrnehmung nach unterschiedlichen kulturellen Kategorien – relational und intrinsisch. Dies ist von daher interessant, da er zwar den Kulturrelativismus (z. B. eines Thomas Kuhn) ablehnt, aber durchaus auf unterschiedliche Formen der Erkenntnisgewinnung eingehen kann. Eine sozial konstruierte Sicht, solange sie kritisch ist, hat durchaus Platz bei Hiebert. Das mentale Bild (Signification) kann ein von einer sozialen Gruppe geteiltes Bild sein und wäre damit auch sozial konstruiert und relativ zu der jeweiligen Gruppe. Hier kommt er Bourdieu sehr nahe, allerdings ohne dessen strenge Reflexivität⁶⁹ zu übernehmen. Interessant bei seinen Ausführungen erscheint, dass er eine soziale Komponente in der Auslegung der biblischen Texte mit bedenkt, die an Gergen⁷⁰ und den sozialen Konstruktivismus erinnert: die gemeinschaftliche Hermeneutik (Hiebert 1999:101-107). Vermutlich ist dies die reflexivste Ebene in Hieberts Erkenntnisgewinnung, da er das Individuum und dessen mentale Bilder nicht absolut setzt, sondern eine gemeinschaftliche Deutung zulassen kann.

Barnes beschreibt den Einfluss auf und die Fortführung von Hieberts Epistemologie durch Mindy und Jon Hirst, die Hiebert kontaktiert haben, um eine „more accesible version“ der „Implications“ herauszubringen (Barnes 2011:187-189).

Barnes berichtet von einem Treffen zwischen den Hirsts und Paul G. Hiebert mit dem Ergebnis, dass Hiebert ihnen Mut machte, dieses Projekt anzugehen. Schlüssig argumentiert Barnes, dass die Hirsts in einer Weiterentwicklung der Fluss-Metapher auch das Anliegen haben, die wissenschaftliche Arbeit Hieberts in konkrete Situationen und praktische Kontexte zu übersetzen⁷¹.

⁶⁹ Ich habe bei Hiebert, trotz des ständigen Verweises auf den kritischen Realismus, welcher eine reflexive Ebene in der Erkenntnisgewinnung vorsieht, an keiner Stelle eine derart stringente Integration des Forschers in den Erkenntnisgewinnungsprozess gesehen wie bei Bourdieu (vor allem im „Selbstversuch“ Bourdieu 2002 und der „Reflexiven Anthropologie“ Bourdieu und Wacquant 2006).

⁷⁰ Hiebert führt Gergen in seiner Bibliographie an, wenn er auch später gerade ihn als Gegensatz zum kritischen Realismus ausführt. Zu einer möglichen Versöhnung zwischen kritischem Realismus und Sozialkonstruktivismus komme ich in der Zusammenfassung.

⁷¹ Sie bringen 2009 das Buch „Through the River“ (Hirst 2009) heraus. Paul G. Hiebert ist auf dem Cover explizit erwähnt.

Das macht sie in diesem Sinne zu Erben der Epistemologie Hieberts, der durch seine wissenschaftliche Arbeit einen Beitrag zur praktischen Veränderung leisten wollte (vgl. Hiebert 2008:9-12):

„[...] the Hirsts are legitimate successors to Hiebert’s philosophical and methodological desire which was to bring academic research to bear on real life problems.” (Barnes 2011:189)

Hirst beschreibt in einem Blogbeitrag die soziale Komponente:

This museum’s event was a walk through the sculpture garden at night with each participant holding a flashlight. The participants would shine their lights on a sculpture when the guide was sharing about that particular work. Mark also mentioned that some of the sculptures were so big that the group had to work together with all their lights to bring the entire work of art into the light.

Mark went on to share how each of us on the board brings various experiences, ideas, etc. to the work of MAI. Each of us are shining our light onto the vision and mission of the organization to bring it into full view.

What an amazing analogy for truth!

In our book we share about the three communities along the river who view truth differently. The third community that we focus on is the Far Shore of the river and they believe that there is absolute truth but much of it is still unknown to us and has to be learned in humble community.

As I thought about Mark’s flashlight story, I realized that it is a wonderful example of the Far Shore of the river. The fact that the sculpture existed was not in question. Everyone knew it was there because the guide was talking about it. But the many visitors could not see it in the dark. To remedy this, they had to each shine their light on the sculpture to bring it out of the darkness.

That is the way it is with truth. We know that truth exists and that God is the master of it. He is our guide in the sculpture garden. But many times that truth is not clear or easy to see. But as we learn together in humble community and shine each of our lights on that piece of truth, it becomes much clearer. (Hirst 2010)

Hier finden wir den kritischen Realismus im Bild des Flusses, wie in Hiebert vertreten hat, mit einer gleichzeitigen sozial-konstruktivistischen Komponente (die Lichter, welche die real vorhandene Statue nur gemeinsam erhellen können). Elder-Vass beschreibt diesen Ansatz als „Realist social constructionism“⁷² und eröffnet hier einen Weg, wie Bourdieus Epistemologie und die Epistemologie Hieberts miteinander in Verbindung gebracht werden können.

⁷² Vgl. Kapitel 4 und Elder-Vass (2012a).

2.3.3 Methodischer Ansatz

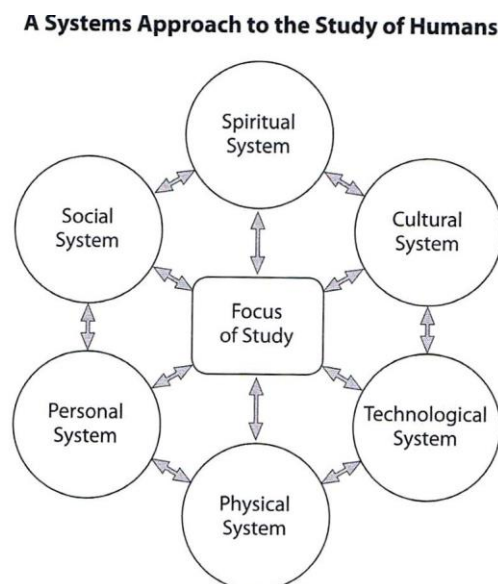
Auch wenn man davon ausgehen kann, dass Hiebert in seiner ersten Forschung die Methoden der anthropologischen Forschung seiner Zeit verwendet hat, gibt er uns wenig Anhaltspunkte, welche Methoden dies sind. Später jedoch, in seiner Veröffentlichung „The Gospel in Human Contexts“ (Hiebert 2009:160-173) stellt er uns unterschiedliche Forschungsmethoden dar. Da Hiebert ab den 80er-Jahren keine empirische Forschung mehr betrieben hat⁷³, scheinen die vorgestellten Methoden eher Forschungsmöglichkeiten denn von ihm selbst angewandte Methoden zu sein.

Seiner kurzen Vorstellung der unterschiedlichen Methoden stellt er in einer Fußnote eine Warnung voran: „It is possible that in drawing on the theories and methods of the human sciences, missiology may be in danger of becoming captive to the social sciences.“ (:161, Fußnote 5)

Wir hören hierbei seine bereits 1978 veröffentlichte Verhältnisbestimmung der Love/Hate Relationship zwischen Mission und Anthropologie wiederholt. (Hiebert 1978) – er setzt die anthropologische Disziplin und die Missiologie Zeit seines Lebens in ein differenziertes Verhältnis. Dennoch geht seine Warnung gemäß seinem System-in-Systemen-Ansatz auch an die Theologische Disziplin. So heißt es weiter:

„Likewise, systematic theology can become captive to the theories, logic, and methods of Greek philosophy, and biblical theology become captive to the theories, logic, and methods of modern historiography.“ (Hiebert 2009:161-162, Fußnote 5)

Abbildung 9: Systemansatz für die Analyse der menschlichen Wirklichkeit (Hiebert 2009:136)



Es ist von enormer Wichtigkeit, die kritische Reflexivität zu beachten, mit der Hiebert hier an alle Forschungsfelder – oder „Untersysteme“ – herangeht. Wie in der Abbildung 9:

⁷³ Zumindest hat er keine Veröffentlichung mit empirischer Unterstützung mehr getätigt, die mir zugänglich gewesen wäre. Evtl. kann die Hiebert Foundation in der Zukunft weitere empirische Forschungen nachweisen.

Systemansatz für die Analyse der menschlichen Wirklichkeit zu sehen ist, stellt er einen beliebigen Forschungsgegenstand in einen System-in-Systemen-Horizont und behandelt zunächst einmal alle Disziplinen im Forschungsprozess gleichrangig und gleichwertig. Einzig in seinem Verständnis als kritischer Realist (siehe oben) forscht er auf der Grundlage der Existenz einer realen Welt und – da er von einem christlichen Standpunkt ausgeht – der Existenz Gottes und Gottes Offenbarung⁷⁴:

[...] my approach to anthropology is based on Christian foundations. These include not only those general biblical assumptions that gave rise to modern science, namely, that there is a real world, that it is orderly, and that humans, by their capacities of observation and reason, can discover the nature of this order. Specifically, my convictions are those of an evangelical Anabaptist, particularly as these are spelled out in the Mennonite Brethren confession of faith and the Lausanne Covenant." (Hiebert 1997:Position 98)

Nun zu Hieberts Forschungsmethoden (vgl. das Kapitel Research Methodology in Hiebert 2009:160-173) – diese sollen hier nur stichpunktartig aufgeführt werden, da sie für den Fokus der Arbeit von untergeordneter Bedeutung sind und den Standardmethoden der Disziplin weitgehend entsprechen:

1. *Beobachtung*: Unter Beobachtung versteht Hiebert das natürliche Beobachten mit der Absicht, möglichst viel zu lernen, das Anfertigen von Karten, Plänen. Die Analyse von zeitlichen Abläufen und Lebensrhythmen gehört ebenso dazu. Die Beobachtung ist ein andauernder Prozess und führt zu initialen Hypothesen, die dann in weiteren Methoden verfolgt oder verworfen werden können.
2. *Teilnehmende Beobachtung*: Sie ist die natürliche Fortführung der Beobachtung und beginnt da, wo man sich einer anderen Kultur öffnet, den Frisör besucht oder intensive Gespräche führt. Der Blickwinkel des Beobachters verändert sich allmählich von dem eines Außenseiters hin zu einer Innensicht. Das Ziel dabei ist Teil der Gemeinschaft/Gesellschaft/Kultur zu werden und sich auch als solcher zu verhalten. Das Erlernen der jeweiligen Sprache ist dabei unerlässlich. Wir sollten aber auch nicht der Illusion erliegen, dass wir dabei unerkant bleiben, allein die Anwesenheit eines Forschers beeinflusst die Forschungsergebnisse.
3. *Gespräche und Interviews*: Jedes Gespräch kann ein Interview werden, wenn wir Argumente oder Wortgebräuche notieren. In formelleren Interviews kann, je nach Forschungsrichtung, mit strukturierten Fragen gearbeitet oder ergebnisoffen in

⁷⁴ Dies macht er auch als Doktor der Anthropologie in seiner Veröffentlichung zur „Cultural Anthropology“ deutlich: „My fundamental allegiance is to Christ and Christianity.“ (Hiebert 2001:2-3)

Ich sehe diesen Ansatz ebenso bei N.T. Wright, der in seinem Buch „Das Neue Testament und das Volk Gottes“ (Wright 2011:61-63). Wright beschreibt als Neutestamentler im Weiteren auch noch seinen Methodischen Zugang, ähnlich wie Hiebert, um nicht dem Vorwurf der Subjektivität zu unterliegen.

Gesprächsform Themen erfragt werden. Halbstandartisierte Interviews liegen zwischen offenem Gespräch und strenger Struktur. Die Auswahl des Interviewpartners ist dabei sehr wichtig und erfordert nachvollziehbares Fingerspitzengefühl. Interessant ist hier, dass Hiebert an diesem Punkt auch auf die Nützlichkeit dieser Methode für den pastoralen Dienst hinweist.

4. *Experten (Key Informants)*: In anderen Kulturen gibt es Experten, die besonders gut informiert sind in Bereichen ihrer Kultur. Diese können als Schlüsselpersonen in besonderer Weise zu tiefen⁷⁵ Forschungsergebnissen beitragen.
5. *Ethnosemantics*: Die Kategorien, sprachliche und objektbezogene, geben Auskunft über das Leben und die kulturellen Bezüge von Menschengruppen. So zählen z. B. in Indien Kühe, Ochsen, Büffel, Schafe und Menschen auf der Straße zu der Kategorie Fußgänger. Alles, was einen Motor hat, zählt in die Kategorie Motorfahrzeuge und hat damit automatisch auf der Straße Vorfahrt gegenüber den Fußgängern. Die Begriffe und ihre Etymologie, die für unterschiedliche Kategorien eingesetzt werden, sind schon an sich untersuchenswert.
6. *Fallstudien (Case Studies)*: Fallstudien sind besonders wertvoll. Ein Fall ist ein soziales Geschehen, das einen definierten Anfang und ein definiertes Ende hat – wie z. B. Geburt und Tod einer Person, ein Ritual oder ein Streit. Unterschiedliche Standpunkte und Sichtweisen auf den Fall sind von essentieller Bedeutung, darum werden auch Außenansicht und Innenansicht abgefragt. Zuerst erfolgt die Beschreibung des Falls und in einem zweiten Schritt die Hypothesenbildung. Die Stärke dieser Methode liegt auf jeden Fall in ihrem Bezug zum Lebensalltag der untersuchten Kultur.
7. *Grounded Theory*: Diese von Strauss und Corbin eingeführte Mischung von qualitativer und quantitativer Analyse bringt unterschiedliche hier bereits vorgestellte Methoden zusammen. Die Hypothesengewinnung erfolgt mittels einer initialen qualitativen Analyse, darauf folgt eine längere Forschungsperiode mit „mixed Methods“ zur Überprüfung oder Verwerfung der initialen Hypothese.
8. *Aktiv teilnehmende Forschung (Participatory Research and Action, PRA)*: Man führt die Forschung mit den zu Erforschenden selbst durch. Der Außenforscher setzt dabei den Rahmen und die Methoden fest und arbeitet mit Menschen aus der zu erforschenden Kultur zusammen an dem Projekt.

⁷⁵ Hiebert bezieht sich in diesem umfassenden Blick durch unterschiedliche Methoden auf Geertz' Konzept der „thick description“, was auch wieder auf seine Kenntnis der Anthropologie und Ethnologie hinweist.

2.3.4 Interdisziplinarität

Für Paul G. Hiebert stellte die Anthropologie nach dem Studium der Physik und Geschichte (Bachelortitel 1954) und der Theologie (Mastertitel 1957) eine vierte Disziplin dar, der er sich widmete. Schaut man in seine biographische Entwicklung und bedenkt seinen deutlichen Ruf als Missionar zu dienen⁷⁶, so erscheint das Studium der Anthropologie als logischer Schritt. Nur durch das Studium der unterschiedlichen Kulturen findet Hiebert, als Kind zweier Kulturen, die nötige Kommunikations- und Verstehensplattform, die er für seinen Dienst braucht.⁷⁷

Barnes beschreibt Hiebert folgendermaßen:

The fact that he fully intended to be a missionary and yet studied history and physics demonstrated that Hiebert had an inquisitive mind and an eclectic range of interests – even as a young man. In fact, Hiebert has been praised for his ability (and I would add – ‘his desire’) to take ideas from various fields and apply those truths to theology and missiology. (Barnes 2011:47-48)

Also baut Paul G. Hiebert auf seinen Master in Theologie auf und erwirbt zunächst einen weiteren Mastertitel in Anthropologie (1959), um dann in Indien die nötigen Feldstudien für eine Promotion durchführen zu können. „Konduru“, wie die überarbeitete, veröffentlichte Version⁷⁸ später heißen wird, bildet diese Feldforschung ab.

Hieberts Anthropologie geht von folgenden Grundsätzen aus:

1. Eine ganzheitliche Sicht des Menschen. Additionsmodelle wie bei Clifford Geertz oder Reduktionsmodelle lehnt Hiebert ab, da beide der Komplexität der menschlichen Existenz nicht gerecht werden können.
2. Anthropologie nimmt die menschliche Gestalt der Rezipienten des Evangeliums ernst. Durch sein ganzes Werk zieht sich dieser Gedanke, kumuliert sich aber in seinem posthum erschienen „The Gospel in Human Contexts“ (Hiebert 2009). Damit ist die Anthropologie im Dienste der Missionswissenschaft und nicht um ihrer selbst Willen zu betreiben.
3. Der Kulturbegriff steht bei Paul G. Hiebert zunächst an 1. Stelle, wird aber, vor allem in seinem Spätwerk, durch den Begriff der Weltanschauung zugespitzt. In seiner Monographie

⁷⁶ Vgl. Paul G. Hieberts Heiratsantrag – er beschreibt sich bereits während seines Physikstudiums als angehender Missionar und stammt auch aus einer Familie von Indienmissionaren.

⁷⁷ Paris und Howell fassen es gut zusammen: „[...] anthropology has made profound contributions to mission work, and many missionaries find that the tensions produce a sharpened ability to explain the Christian faith, to live peaceably with those of other faiths or no faith, and to acknowledge the failures and mistakes Christians have made.” (Paris und Howell 2010:17)

⁷⁸ „Konduru“ bedeutet „Dorf in den Hügeln“, was aber in dem Buch selbst nicht erklärt wird. Positiv bewertet und aufgenommen wird Konduru im American Anthropologist, in dem Hiebert auch 1969 bereits veröffentlicht hat (Hiebert 1969). In seinem Review bewertet Paul Hockings Hieberts Publikation: „A brief but well organized study of an Andhra village.” (Hockings 1972:851), versäumt aber auch nicht, auf 21 Tippfehler und den falschen Gebrauch von Abkürzungen hinzuweisen. (:852)

„Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008) stellt er in einem umfassenden Systemansatz ein Programm zur Analyse und Veränderung von Weltanschauungen vor.

In seinem Artikel „Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship“ (Hiebert 1978) setzt Paul G. Hiebert Mission und Anthropologie folgendermaßen in Beziehung:

In many ways missions and anthropology have been like hall-brothers:- sharing, in part, a common parentage, raised in the same setting, quarrelling over the space and arguing the same Issues. It is unfortunate that, at times, this has led to polarization and mutual hatred; for each had much to learn from the other. (:178)

Wie in der Biographie gezeigt, hat er mit seinen Veröffentlichungen und Forschungen diese fruchtbare und spannungsreiche Beziehung weiter gebaut.

2.4 Grundlegende Begriffe

Die Forschungstätigkeit Hieberts umfasste deutlich mehr Konzepte und Begrifflichkeiten als die hier vorgestellten, aber zur Darstellung seiner Erkenntnistheorie und seiner anthropologischen Entwicklung seien diese hier eingeführt und in Kürze beschrieben.

2.4.1 Kontextualisierung

Mit dem Begriff Kontextualisierung findet man bei Hiebert eine deutliche Weiterentwicklung und einen Ruf nach einer neuen Form der Kontextualisierung – einer *kritischen* Kontextualisierung.

It was soon after this that Hiebert wrote his first article on „critical contextualization“ (1984) where he provided an alternative approach to the relationship between the authority of Scripture and cultural practices, an article which he repeatedly revised and republished (1987a; 1994). It was selected by Christianity Today for republication in their “Best in Theology” series (Hiebert 1987b), and arguably became the most widely respected and influential approach to contextualization among evangelicals. (Chang et al 2009:201)

Hiebert legt sein Verständnis von Kontextualisierung in mehreren Artikeln⁷⁹ dar, die immer einem ähnlichen Aufbau folgen⁸⁰ – er beschreibt die unterschiedlichen Kontextualisierungsansätze:

1. Noncontextualisation, Minimal Contextualisation (Subsummiert unter View One)

⁷⁹ Er veröffentlichte ähnliche Artikel in „International Bulletin of Missionary Research“ (1987), „Missiology“ (1984), einem Sammelband von „Christianity Today“ (1987) „The Best in Theology“ Hg. J.I. Packer und eben in seinen Monographien wie z. B. Hiebert 2001:171.

⁸⁰ Auch in seinen Vorlesungsnotizen und unveröffentlichten Artikeln finden sich immer wieder starke Ähnlichkeiten in Aufbau, Schaubildern und Argumentationslinie. Ich entnehme den Aufbau der Aktualität halber der letzten Veröffentlichung Hiebert 2009:19-35, seinem Posthum erschienen Buch, welches von seiner Tochter – Eloise Hiebert Memeses, selbst Professorin für Anthropologie – herausgegeben wurde. In ähnlicher Form ist er aber seit 1984 mehr oder weniger gleich geblieben.

2. Uncritical Contextualisation, Radical Contextualisation (Subsummiert unter View Two)
3. Critical Contextualisation als Kontrast und Weiterentwicklung darzustellen

Die einzelnen Schritte der kritischen Kontextualisierung sind dabei stark beeinflusst von seiner Veränderung in der Epistemologie hin zum kritischen Realismus (siehe Kapitel 2.3.1, Erkenntnistheoretischer Ansatz). Der ständige Rückbezug zu den epistemologischen Veränderungen, die er in seinem Buch (Hiebert 1999) beschreibt, macht diese enge Verbindung deutlich.

Um Hieberts Verständnis von kritischer Kontextualisierung darzustellen, werde ich nachfolgend auch seine Abgrenzungen zu den genannten Kontextualisierungsansätzen wiedergeben.

2.4.1.1 Noncontextualisation:

Unter Noncontextualisation versteht Hiebert das, durch den Positivismus geprägte, Gleichsetzen der Botschaft des Evangeliums mit unserer kulturellen Form des Christentums. Anschaulich ist das in Abbildung 10: Keine Kontextualisierung (Hiebert 2009:20) dargestellt:

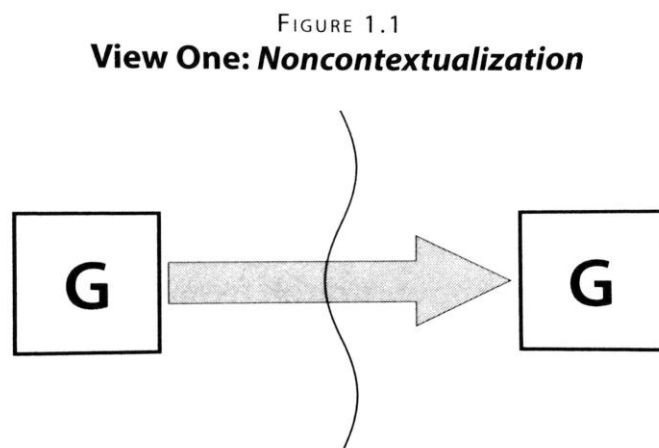


Abbildung 10: Keine Kontextualisierung (Hiebert 2009:20)

Hier wird die kulturelle Form (angedeutet durch das Quadrat) einfach 1:1 in den neuen Kontext übernommen. Form und Inhalt bleiben gleich, auch wenn eine kulturelle Grenze (angedeutet durch die geschlängelte Linie) überwunden wird.

Analog stellt Hiebert auch die „minimal Contextualisation“ dar, die in der nächsten Abbildung vorgestellt wird.

View One-A: Minimal Contextualization

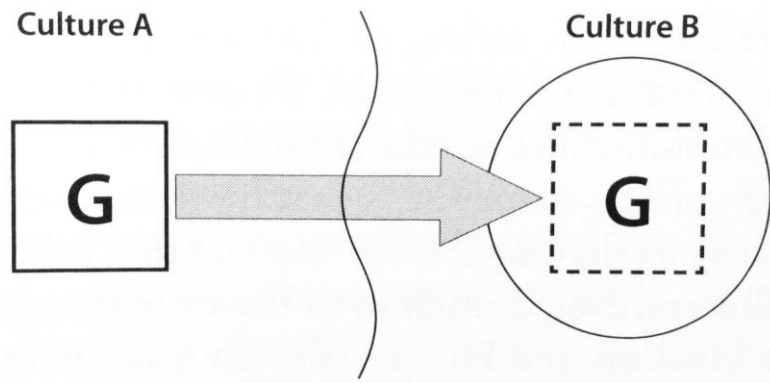


Abbildung 11: Minimale Kontextualisierung

Hier wird die andere Form der Zielkultur immerhin noch erkannt, aber die Form des Evangeliums hat die gleichen Umrisse wie die Ursprungskultur der Missionare.

Es gibt ein klares Verständnis der Zielkultur (B) als von der Kultur der Missionare unterschieden. Dennoch folgt das Christentum notwendigerweise immer noch den Dogmen und Praktiken der Ursprungskultur der Missionare (A). Sie exportieren unkritisch ihre kulturelle Form des Evangeliums in die Zielkultur.

Hiebert sieht in diesen Kontextualisierungsansätzen einen engen Zusammenhang zwischen positivistischem Denken über Symbole und ihrer Beziehung zur Realität, wie in Abbildung 12 dargestellt:

Signs: Positivism

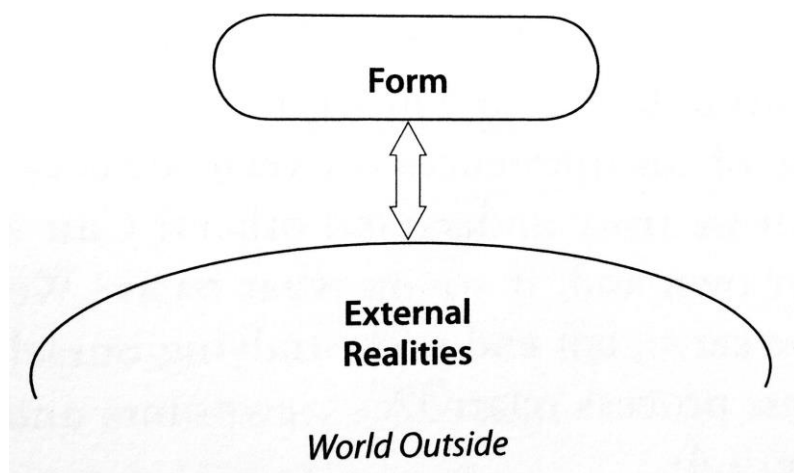


Abbildung 12: Positivismus (Hiebert 2009:23)

In diesem Paradigma des Positivismus geht man davon aus, dass die Zeichen direkt und unmittelbar mit der realen Welt korrespondieren. Das bedeutet, dass ein Zeichen genau wie ein

Wort mit einem bestimmten Bereich der realen Welt zusammenhängt. Dies ist universal gültig – will man z. B. die Bibel in eine Zielsprache übersetzen, so muss man nur das Wort wählen, dass mit dem ursprünglichen Wort am meisten korrespondiert und man hat eine akkurate Übersetzung. Die Zeichen sind nur Symbole, aber sie sind eng mit der dahinter liegenden Wahrheit verknüpft.

Dies führt zu einer Sender-Orientierung der Botschaft. Lokale Symbole werden als heidnisch und ungeeignet abgelehnt:

[...] positive semiotics assumes that signs in other cultures, such as drama, drums and music, are inherently tied to their pagan meanings and therefore cannot be used by Christians. This leads to widespread rejection of local signs, and the importation of Western Christian ones. (Hiebert 2009:23)

Unter diesen Umständen von einer Kontextualisierung zu sprechen ist nicht möglich, denn der Kontext spielt keine Rolle – von daher ist der Begriff der Nicht-Kontextualisierung („non-contextualisation“) treffend.

2.4.1.2 Unkritische Kontextualisierung

Nach der Entwicklung der Anthropologie in den 1930er-Jahren (siehe 1.4 Entwicklung der anthropologischen Disziplin) begannen die Anthropologen und Missionare die Notwendigkeit einer kulturinhärenten Untersuchungsweise zu erkennen. Dies führte auf Seiten der Missionare zu einem Umdenken:

The growing awareness of anthropological insight into human contexts has led in missions to a growing awareness of the importance of radically contextualizing the gospel in other cultures to make it comprehensible and to allow people to become followers of Jesus Christ more easily. (:24)

Der Ruf nach einer radikalen Kontextualisierung wurde laut, die wie in Abbildung 13 dargestellt, aussehen kann.

View Two: *Uncritical Contextualization*

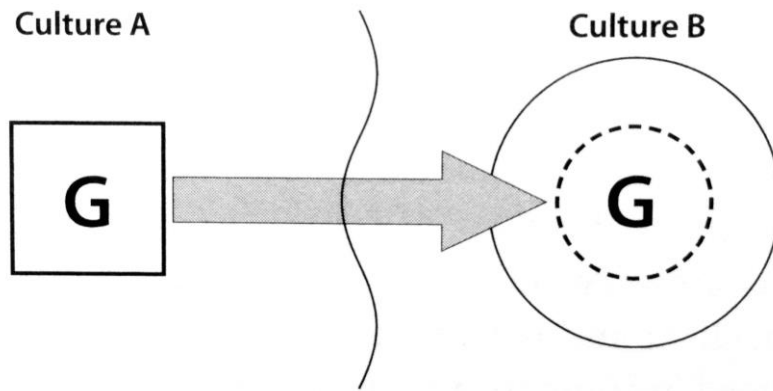


Abbildung 13: Unkritische Kontextualisierung (Hiebert 2009:24)

Auffallend ist, dass die Gestalt des Evangeliums in A und B komplett voneinander unterschieden ist, da Kultur A und B völlig voneinander unterschieden sind. Beide Formen des Evangeliums sind deutlich kontextualisiert, von ihrem Kontext her bestimmt. Beides steht gleichberechtigt nebeneinander – diese Einsicht bringt, laut Hiebert, die Postmoderne⁸¹ mit sich. „All cultures are considered to be equally good and true.“ (:25)

Dies kann in dem radikalen Kontextualisierungsansatz so weit gehen, dass die Kultur B die Form des Evangeliums in der Kultur A beeinflussen kann. Hiebert nennt hier die „Seeker Sensitive“ Haltung⁸² bestimmter amerikanischer Kirchen als Gipfelpunkt der radikalen Kontextualisierung.⁸³

View Two-A: *Radical Contextualization*

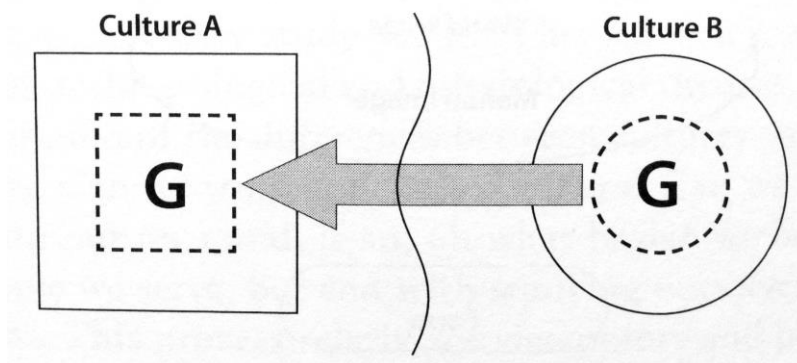


Abbildung 14: Radikale Kontextualisierung (Hiebert 2009:26)

⁸¹ Es ist interessant und auffallend, dass Hiebert die postmoderne Situation wahrnimmt, aber ihre weitreichenden epistemologischen Umwälzungen lediglich unter den Begriffen „Instrumentalismus“ und „Relativismus“ belegt.

⁸² Der Begriff „Seeker Sensitive“ wurde von der Willow Creek Community Church in Chicago geprägt, die sich aber mittlerweile von diesem Ansatz abgewandt hat (vgl. Branaugh 2013).

⁸³ Nach Meinung des Autors ist hier ein interessanter Ansatz, der in einer ggf. weiterführenden Arbeit erörtert werden müsste: Inwieweit führt eine radikale Kontextualisierung zu einer kulturellen Anpassung des Evangeliums von der Zielkultur her?

Folgt man einer radikalen Kontextualisierung, so kann die Folge sein, dass die Zielkultur die Gestalt des Evangeliums rückbindend prägt, sozusagen eine umgekehrte Kontextualisierung erfolgt.

Hiebert schlägt einen dritten Weg vor und arbeitet diesen aus: die kritische Kontextualisierung.

Letztlich ist dies eine Konsequenz aus seiner Arbeitsweise und Epistemologie (vgl. 2.3 Paul G. Hiebert: Arbeitsweise und Methode). Wie im von ihm favorisierten kritischen Realismus besteht kritische Kontextualisierung in der Einfügung einer reflektiven Ebene.

Hiebert lernt als kognitiver Anthropologe und Semiotiker den Sprachenansatz des Schweiz-Franzosen De Saussure:

Saussure unterscheidet zwischen einer Innenwelt (World Inside), in der sich ein mentales Bild (Mental Image) des sprachlichen Zeichens befindet, und dem sprachlichen Zeichen (Form) selbst. Hiebert sieht Saussure eng verbunden mit dem Instrumentalismus oder Relativismus der Postmoderne, da es je nach Kultur, Volksgruppe oder sogar im Individuum andere mentale Bilder für ein und dasselbe Zeichen geben kann, welche alle gleichwertig nebeneinander stehen können.

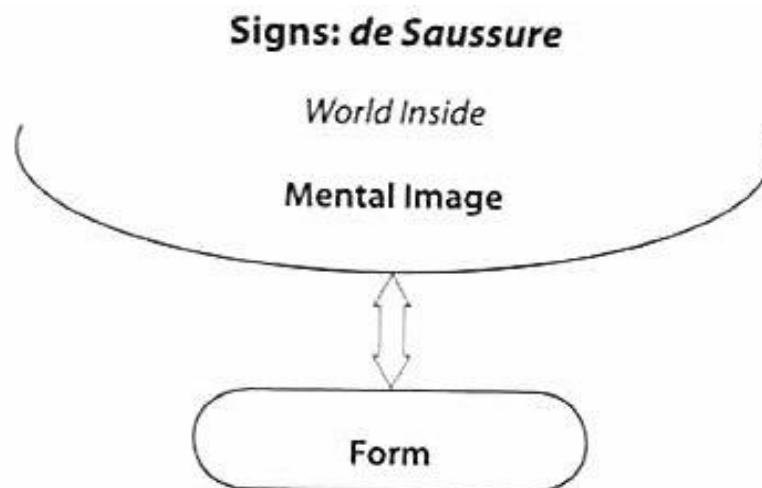


Abbildung 15: Die Zeichenlehre de Saussures (Hiebert 2009:25)

Darum nimmt Hiebert die Weiterentwicklung von Charles Peirce zu Saussure auf, denn dieser fügt die reale Welt in den Kommunikationsprozess ein (siehe Abbildung 15: Die Zeichenlehre de Saussures).

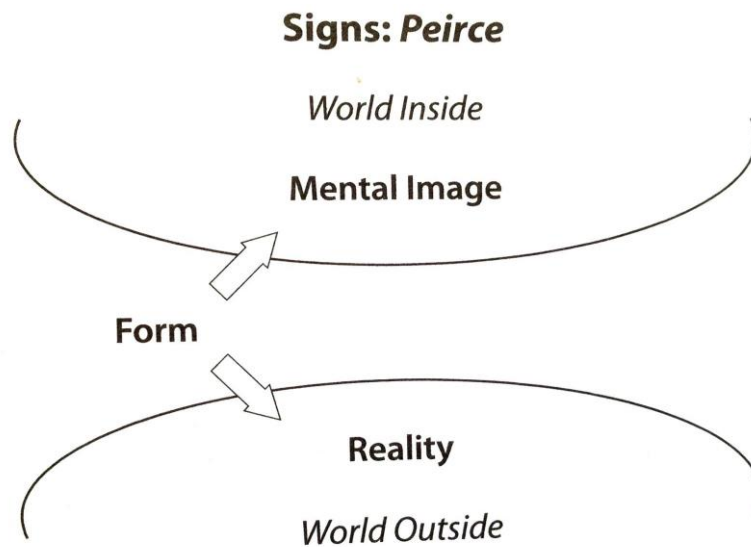


Abbildung 16. Die Zeichenlehre Peirce (Hiebert 2009:27)

Es gibt, laut Peirce, eine reale Welt „World Outside“, auf welche die Form hinweist und die, vermittelt durch die Form, auch eine Rückwirkung auf die Innenwelt und das mentale Bild hat. Dies stellt eine entscheidende Weiterentwicklung zum Positivismus dar, dessen unkritische Betrachtung die innere Welt nicht mit abbildet. Peirce Modell besteht in einer Triade: es gibt 1. die Form oder das Zeichen (das gesprochene Wort oder auch jedes andere Zeichen, Geräusch, Abbildung), dann 2. das mentale Bild oder Konzept, welches es in der Innenwelt erzeugt wird, und 3. die Realität, welche dem Zeichen, der Form zugrunde liegt.

Hiebert beschreibt es folgendermaßen: „[...] a sign is the linking of mental images to realities by means of words, gestures, sounds, and images.” (Hiebert 2009:28)

Dabei ist Hiebert wichtig, dass es in Peirce Sicht eine objektive Dimension (die Realität) und eine subjektive Dimension (das mentale Bild) gibt. Er vergleicht es mit einer Autofahrt auf einer sehr belebten Straße – man muss hier auf die Zeichen und den Verkehr achten, der Verkehr ist sehr real und nicht bloß konstruiert, und darum stellt er auch eine Gefahr dar.

Hiebert wendet den Peirce’schen Ansatz⁸⁴ dann auf die Kontextualisierung, die durch die Einfügung einer neuen Ebene *kritisch* wird, an (siehe Abbildung 16. Die Zeichenlehre Peirce).

⁸⁴ Hiebert bemerkt, dass „Peirce Epistemology [...] was the basis for what now is known as critical realism.” (Hiebert 2009:28, Fußnote 4).

View Three: Critical Contextualization

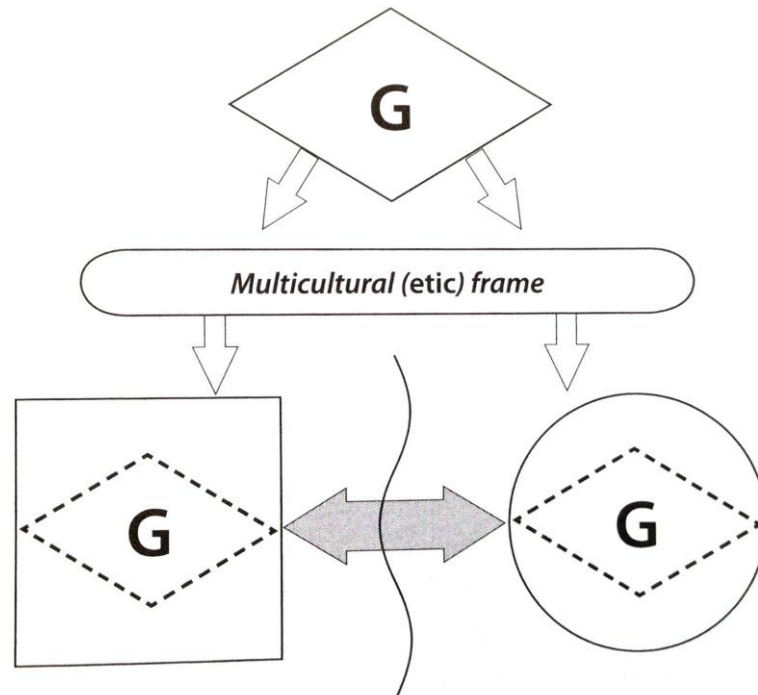


Abbildung 17: Kritische Kontextualisierung (Hiebert 2009:27)

In der Sichtweise der kritischen Kontextualisierung gibt es eine historische Gottesoffenbarung (symbolisiert durch die Raute in Abbildung 17: Kritische Kontextualisierung, oben), die – vermittelt durch die Theologie (die Zwischenebene Multicultural frame, Abbildung 17 Mitte) – sich in unterschiedlichen Kontexten (Quadrat und Kreis, unten) ausdrückt.

Im Text verweist Hiebert ausdrücklich auf seinen mit Tiénou geschriebenen Artikel „Missional Theology“ hin, der eben dieses Konzept von den unterschiedlichen theologischen Disziplinen her durchbuchstabiert.⁸⁵

⁸⁵ Ich weise hier auf die Arbeiten von Schreiter hin, der mit seinem Buch „Constructing Local Theologies“ (Schreiter 1985) einem verwandten Ansatz folgt.

Scripture Given in Human Contexts

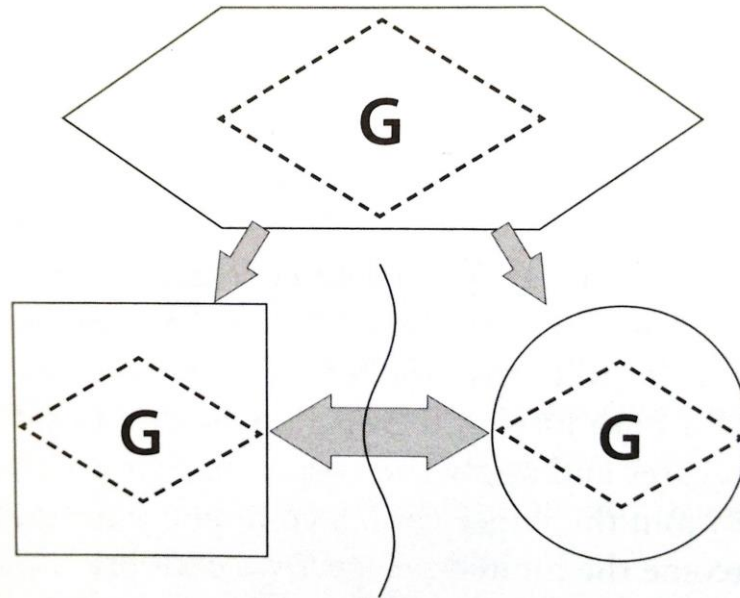


Abbildung 18: Die Stellung der schriftlichen Offenbarung (Hiebert 2009:30)

Hiebert entwirft in seinem letzten systematischen Beitrag ebenfalls ein Verständnis der speziellen Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift. Der ganze Weg der kritischen Kontextualisierung ist für Hiebert nur denkbar, wenn er von der Offenbarung Gottes her denken und diese konsequent und nachvollziehbar kontextualisieren kann. Dies bedeutet auch, dass eine kritische Selbstreflexivität in allen Kontextualisierungsprozessen enthalten sein muss. Auch wenn eine Reaktion Hieberts auf Whitemanns „Incarnational Connection“ nicht vorliegt, kann man sicher sein, dass Hiebert den Gedanken der Inkarnation und die Ableitung der Kontextualisierung in unterschiedlichen Kontexten inkarnatorisch gefüllt sieht.

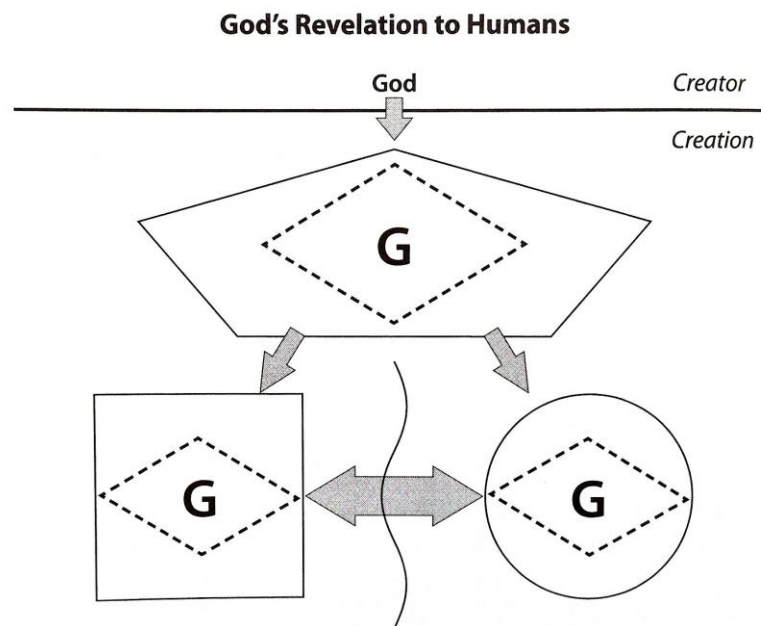


Abbildung 19: Gottes Offenbarung in menschlichen Kontexten (Hiebert 2009:30)

Gott offenbart sich in Jesus in eine spezifische Kultur hinein. Diese Offenbarung muss anhand überzeitlicher und kontextungebundener Prinzipien von Kultur zu Kultur (siehe Abbildung 19: Gottes Offenbarung in menschlichen Kontexten) kritisch weitergegeben werden. Dies ist ein großes Unterscheidungsmerkmal zum Verständnis Bourdieus. Bourdieu hat keinen Inhalt und keinen Auftrag für seine Arbeit außerhalb der Analyse der Verhältnisse.

2.4.2 Kulturbegriff Paul G. Hieberts

“[...] there seem to be as many definitions [of culture, Anmerkung des Autors] as there are anthropologists.”(Luzbetak 1989:46)

Der Begriff Kultur bei Paul G. Hiebert ist von daher von Bedeutung, als er der Zentralbegriff der Disziplin *Cultural Anthropology*⁸⁶ ist und Hiebert als promovierter amerikanischer Anthropologe maßgeblich von der Disziplin und den Begrifflichkeiten geprägt ist.⁸⁷

Vergleicht man Soziologie⁸⁸ und Anthropologie, so sprechen auch Jenell und Paris davon, dass:

⁸⁶ Da die Cultural Anthropology als Wissenschaftsdisziplin im anglo-amerikanischen Raum stärker beheimatet ist als im europäischen, seien hier zwei Einführungen genannt: Paris und Howell (2010) und Barnard (2000). Ein Standardlexikon der Disziplin ist Barnard und Spencer (2011).

⁸⁷ Hiebert selbst beschreibt, dass er maßgeblich von Clifford Geertz, Mary Douglass und Victor Turner beeinflusst wurde. (Hiebert 1997:2-3)

⁸⁸ Pierre Bourdieu hat seinen Weg bewusst als in der Soziologie endend beschrieben, von daher ist auch an dieser Stelle das Verhältnis der beiden Disziplinen interessant.

“Anthropologists are more committed to the use of culture as a central concept to any analysis while sociologists are more likely to use society and institutions [...] as the key organizing ideas.”⁸⁹ (Paris und Howell 2010:14)

2.4.2.1 Kulturbegriff in der Anthropologie

Eine der grundlegenden Kulturdefinitionen für die anthropologische Disziplin stammt von Sir Edward Tylor⁹⁰: „Culture [...] is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” (Erstausgabe 1867; Tylor 2010:1)

Diese Definition ist noch recht breit gefasst, schaut man in das Inhaltverzeichnis von „Cultural Anthropology“ (Hiebert 1997), dann stellt man fest, dass Hiebert umfassend alle Aspekte der Kulturdefinition von Tylor aufnimmt und erklärt und auch darüber hinaus weitere kulturelle Aspekte beschreibt. Kultur ist der Schlüssel, nach dem Hiebert seine frühe Anthropologie aufstellt.

Paris und Howell stehen als christliche Anthropologen Paul G. Hiebert nahe und da in der vorliegenden Arbeit keine generelle Definition von Kultur in der Anthropologie abgebildet werden soll, nehme ich ihre Kulturdefinition als Referenzpunkt.

Sie definieren „Culture“ unter vier Gesichtspunkten:

Culture is the total way of life of a group of people that is learned, adaptive, shared, and integrated. Each of these four characteristics-learned, adaptive, shared, and integrated-reflects important elements of the culture concept. (Paris and Howell 2010:36)

Daraus folgt für die Zwecke dieser Untersuchung.

1. Kultur ist eine *erlernte* (learned) Lebensweise.
2. Kultur ist eine *anpassungsfähige* (adaptive) Lebensweise.
3. Kultur ist eine *gemeinsame* (shared) Lebensweise.
4. Kultur ist eine *völlig eingebettete* (integrated) Lebensweise.

Dabei verwenden sie hier nicht den Gesellschaftsbegriff, sondern sprechen als Heimat von Kultur von einer Volksgruppe oder jeder menschlichen Gemeinschaft (group of people). Ihre Lebensweise⁹¹ (way of life) wird nach den oben genannten Punkte aufgeschlüsselt.

⁸⁹ Deutlich bei dem Begriff „Institutions“ ist der Hinweis auf die Durkheim und Lévi-Strauss'sche Tradition, welche Gesellschaft nach ihren Strukturen und Institutionen aufschlüsselt. Vgl. das Kapitel 1.4 Entwicklung der Disziplin.

⁹⁰ Burnett beschreibt Tylor's Werk „Primitive Cultures“ als klassischen Text und rekurriert in seinem Artikel zur „Anthropology“ auf dessen Kulturbegriff als grundlegend für die Disziplin. (siehe Burnett (2007:20).

⁹¹ Der Begriff kann kaum breiter und unspezifischer sein, denn er wird nicht weiter eingeschränkt.

2.4.2.2 Paul G. Hieberts Kulturbegriff und seine Änderungen

Es ist mir noch nicht erklärbar⁹², warum Hiebert in seiner Dissertation⁹³ keine Definition des Begriffes Kultur liefert. Seine Untersuchung eines indischen Dorfes erfolgt ohne erkennbare Offenlegung seiner Methodologie⁹⁴ oder Begrifflichkeiten.

In seinem späteren Werk finden wir dann eine Definition:

There has been considerable debate about a precise definition of the concept, but for our purposes we can define culture as the integrated system of learned patterns of behavior, ideas, and products characteristic of a society." ⁹⁵(Hiebert 1997:25)

Der Verweis auf die Debatte über die Definition von Kultur ist – bedenkt man das eingehende Zitat von Luzbetak – fast überflüssig. Hieberts Definition vom Jahr 1976 hat folgende Aspekte:

1. Kultur hat gesellschaftlichen-inhärenten Systemcharakter⁹⁶ (integrated system).
2. Kultur ist erlernt (learned) und folgt bestimmten Verhaltensmustern (Patterns of behavior).
3. Kultur bildet die Charakteristika einer Gesellschaft ab (Characteristics of a Society), vor allem ihre grundlegenden Ideen/Geschichten (Ideas) und ihre kulturellen Produkte (products).

Es ist wichtig festzuhalten, dass Hiebert in dieser Definition Gefühle, Emotionen oder auch Werte, evaluative Elemente fehlen. In weiteren Verlauf seiner Karriere definiert Hiebert den Kulturbegriff mit folgenden Änderungen:

[...] the more or less integrated systems of ideas, feelings, and values and their associated patterns of behavior and products shared by a group of people who organize and regulate what they think, feel, and do. (Hiebert 2001:30)

Hiebert ergänzt sein Verständnis von Kultur um die emotionale Dimension („feelings“) und die Dimension der Werte („values“), welche gemeinsam mit den Grundgedanken, Grundideen („Ideas“) Auswirkungen auf die konkrete Lebenspraxis haben.

Barnes bestätigt die Veränderung in Hieberts Kulturdefinition:

The key addition in the second two definitions that was absent in the first definition is that culture is not only about ideas and behaviors but also values and feelings. This change

⁹² Gegebenenfalls gab es ein allgemeines Regelwerk, das Paul G. Hiebert nicht mehr modifizieren oder zitieren musste.

⁹³ Ich habe über das Hiebert Project Zugriff auf das Original-Manuskript, welches Hiebert eingereicht hat.

⁹⁴ Zumindest in dem mir zugänglichen Original Manuskript – aus dem Hiebert Project.

⁹⁵ Die exakt selbe Definition findet sich bei Hiebert bereits 1979 in Hiebert (1979:60).

⁹⁶ Dies ist eine wichtige Beobachtung, die später von Hiebert noch erweitert werden soll. Als Ergebnis seiner Forschungen sieht Hiebert den System-Ansatz am konstruktivsten und baut diesen aus – vgl. Hiebert (2009:127-159).

indicates Hiebert's understanding that cultures are made up of three dimensions – *cognitive*, *affective*, and *evaluative*. [Hervorhebungen vom Autor] (Barnes 2011:8)

Diese drei Dimensionen, die Hiebert in seinen Kulturbegriff integriert, werden auch später für das Konzept der Weltansicht und dessen Entwicklung bei Hiebert wichtig sein.

Hiebert fasst diesen Ansatz in der Abbildung 20 zusammen:

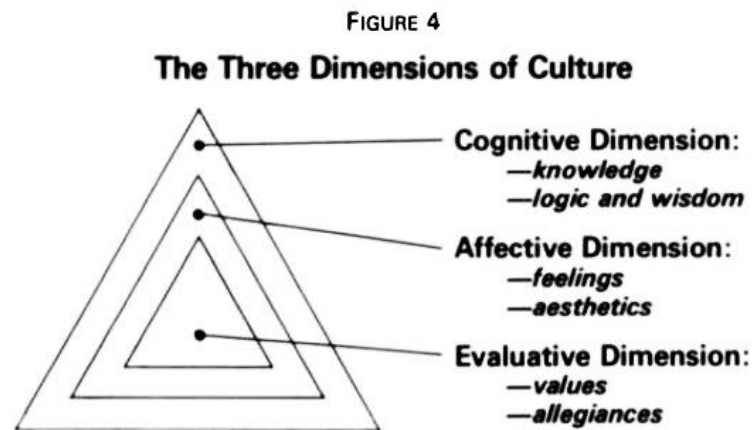


Abbildung 20: Drei Dimensionen von Kultur (Hiebert 2008:30)

In seinem Spätwerk gibt es nur wenige, aber wichtige Änderungen, z. B. die Einführung des Konzepts der Weltanschauung *in* seine Kulturdefinition: „the partially integrated system of ideas, feelings, and values encoded in learned patterns of behavior, signs, products, rituals, and worldviews shared by a community of people.” (Hiebert 2009:18)

Man spürt deutlich die Beschäftigung Hieberts mit der Zeichenlehre eines de Saussure und Peirce, denn die Art und Weise, wie die Grundideen, Gefühle und Werte (ideas, feelings and values) in den kulturellen Mustern abgebildet werden, benennt er als codiert („encoded“) und zum Verhalten („behavior“) kommen die Zeichen („signs“), die Rituale und – erstmals – die Weltanschauungen („worldviews“) als integraler Bestandteil hinzu.

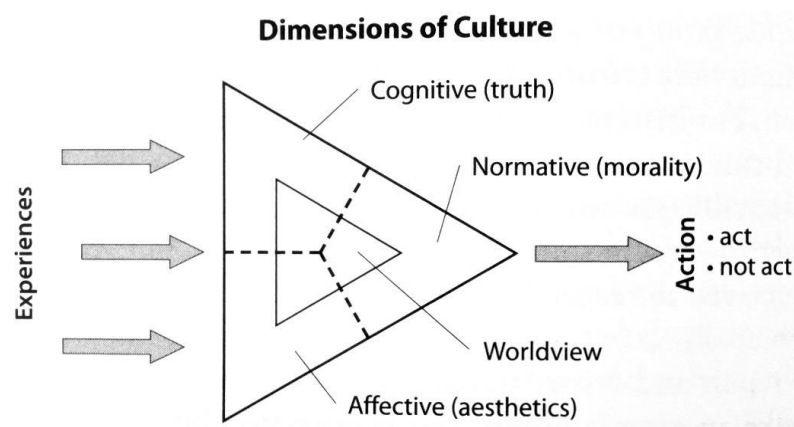


Abbildung 21: Drei Dimensionen von Kultur inkl. Weltanschauung (Hiebert 2009:152)

Hiebert entwickelt seine Kulturdefinition während seines Forscherlebens kontinuierlich weiter, aber bringt sie mit der Einführung des Konzeptes der „deep culture“, der Weltanschauung, zu seinem vorläufigen Ende.

Diese Weltanschauung als Kern der Kultur identifiziert er mit dem Nukleus, dem Zentrum einer Kultur, welcher Veränderung in und durch die Mission erfahren muss. Von diesem kulturellen Kern her (visualisiert in Abbildung 21) erklärt er die Dimensionen von Kultur und auch die Äußerungen in praktischem Handeln. Weltanschauung in den drei genannten Dimensionen, welche von den vergangenen Erfahrungen („Experiences“) gespeist wurden, führen zu Handlungen.

Inwieweit Hiebert hier dem Durkheim'schen Strukturalismus⁹⁷ folgt, ist nicht genau zu belegen, da das praktische Verhalten nicht immer im Fokus des kognitiven Anthropologen Hiebert liegt. Man kann aber festhalten, dass Hiebert mit seinen beiden letzten Monographien „Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008) und „The Gospel in Human Contexts“ (Hiebert 2009) den Systemaspekt seiner Kulturdefinition und den von ihm als kulturellen Kern definierten Begriff der Weltanschauung deutlich betont hat. Dabei hat er seine ursprüngliche Definition von Kultur von 1976 erheblich weiter gedacht und sie um die Dimensionen Cognitive, Affective und Evaluative erweitert – in dem Maße, dass nicht mehr klar ist, ob Weltanschauung zu einem Ersatz des Culture Begriffs bei Hiebert geworden ist.

2.4.3 Weltanschauung

“Worldview is one of the most fascinating and frustrating terms used by evangelicals.” (Moreau, 2009:224)

Paul G. Hiebert verwendet das Konzept Weltanschauung stringent und durchgehend in seinem Werk⁹⁸, auch wenn er zunächst dem Kulturbegriff Vorrang gegeben hat, so wendete er sich später umso mehr dem Weltanschauungsbegriff⁹⁹ zu.

⁹⁷ Einer der unveröffentlichten Artikel Hieberts (ca. 1999, die Datierung ist unsicher) beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen „French Strukturalism and Modern Missiology“, hier bezieht er sich auf Durkheim. Hiebert will dessen impliziten Einfluss explizieren: „Among the latter, few have impacted the academy and missions in the last century more than Durkheim, yet we give too little thought to his ideas and how these have shaped our thinking. We may disagree with him, but we ignore his insights to our peril of understandings of missions today.” (:1). Im Weiteren beurteilt er Lévi-Strauss als „Neopositivist“ und setzt ihn in enge Beziehung zu Durkheim: „The difference between the two is that Durkheim sees social relationships as shaping collective representations, and Lévi-Strauss reverses the order. For Lévi-Strauss social behavior can best be explained in terms of the mental processes of the people in the society.” (:21). Hiebert hat Lévi-Strauss aber nicht anhand seiner eigenen Texte, sondern (zumindest laut der Bibliographie dieses Artikels und der ggf. unvollständigen Sichtung seines Nachlasses durch den Autor) nur anhand sekundärer Quellen betrachtet.

⁹⁸ Schon in (Hiebert 1994:21) – macht er die Begriffe „Culture“ und „Worldview“ zu wichtigen Anleihen aus der Anthropologie. In seinem späteren Hauptwerken (Hiebert 2008:13ff) und Hiebert (2009:76+77) stellt er sein

2.4.3.1 Geschichte des Begriffs

Der Begriff an sich ist zwar populär in der amerikanischen „Cultural Anthropology“, erfährt aber keine große disziplinimane Definition:

So informiert uns Naugle¹⁰⁰ (Naugle 2002:239): „Although worldview is one of the central subjects of American cultural anthropology, there is surprisingly little theoretical literature concerning it.“¹⁰¹

So verwendet Hiebert den Begriff der Weltanschauung anfangs nur spärlich, aber nach und nach wird er zu einem seiner zentralen Grundkonzepte. In seiner „Cultural Anthropology“ integriert er den Begriff der Weltanschauung folgendermaßen:

“At the core of each culture, there seem to be certain basic assumptions about the natures of reality and morality. Many are implicit, because they are taken for granted and never questioned. Together, they form a more or less consistent world view¹⁰² that orders people's experiences and gives meaning to their lives.” (Hiebert 1997:369)

Das Kapitel stellt aber nur eines von vielen Kapiteln dar – „Cultural Anthropology“ ist kein Buch über Weltanschauungen in unterschiedlichen Kulturen, sondern definiert sich und schlüsselt sich über Aspekte von Kultur her auf.

Vor allem in seiner vorletzten Monografie, „Transforming Worldviews“, macht er deutlich, dass er den Begriff inklusive seiner Geschichte und den Konnotationen zu einem Schlüsselbegriff für seine Arbeit als Anthropologe erhoben hat.

Er macht große Anleihen bei Kraft¹⁰³, Naugle¹⁰⁴ und damit, vielleicht unbewusst, bei Meier¹⁰⁵, um ein möglichst vollständiges Bild der Forschung zu Weltanschauung zu bieten – nicht

Verständnis von Weltanschauung systematischer dar und synthetisiert sein Forschungsleben anhand dieser Begrifflichkeiten.

99. In seiner Doktorarbeit „Konduru“ z. B. kommt der Begriff nicht per se vor.

100. Wie stark Naugle von einer christlichen Szene ausgeht, bringt der Kontrast zwischen den Bemerkungen Moreaus (siehe oben) und dieser Aussage hier zutage. Naugle beschreibt Weltanschauung hier als „central subjects of American cultural anthropology“, wogegen Moreau die amerikanische Anthropologie als entfernt vom Konzept der Weltanschauung beschreibt.

¹⁰¹ Quelle: (Michael Kearney, Worldview (Novato, Calif.: Chandler and Sharp, 1984), p. 1. , zitiert in Naugle (2002:239). In der dazugehörigen Fußnote beschreibt Naugle im Weiteren: „FN 58 Kearney's observation is confirmed by a survey of two prominent textbooks on anthropological theory in which the theme is nowhere addressed.“.

¹⁰² In seinem Buch „Cultural Anthropology“ verwendet Hiebert den Begriff „world view“ auseinandergeschrieben. Erst später verwendet er den Begriff als Komposita.

¹⁰³ Vgl. das Kapitel 4 aus Krafts Buch: Kraft (1997:51-68) und der gesamte Teil 5 unter dem Titel „Cultural and Worldview Change“ (:358-458).

¹⁰⁴ Naugle (2002) stellt im englischsprachigen, theologischen Bereich das Standardwerk zu „Worldview“ dar. Hiebert übernimmt viel von Naugle.

¹⁰⁵ Helmut Günter Meier promovierte 1967 über das Thema der Weltanschauung (Meier 1967) und schrieb eine ausführliche Studie zu dem Begriff, welche bis in die späten 80er-Jahre keine weite Verbreitung genoss. Zu der Einschätzung Meiers sei der Artikel (Groschopp 1997:43) angeführt.

weniger als 14 Forscher¹⁰⁶ behandelt er in dem Kapitel „The Concept of Worldview“ (Hiebert, 2008:13-30). Er sieht, zusammen mit den genannten Autoren, Immanuel Kant¹⁰⁷ als einen der Haupteinflüsse, welcher Weltanschauung zuerst philosophisch definiert, und dessen Einfluss sich bei Wilhelm Dilthey, Friedrich Engels und Søren Kierkegaard fortsetzt. (Naugle 2002:67) Dilthey erklärt unterschiedliche Zeitepochen und grenzt diese anhand des „Zeitgeists“ voneinander ab.

Hiebert sieht in vielen dieser Begriffe Vorläufer oder Synonyme für Weltanschauung – seine Liste ist lang:

„Ethos“, „zeitgeist“, „cosmology“, „cosmos within“, „outlook on life“, „world event“, „world metaphor“, „world order“, „world theory“, „world hypotheses“, „world making“, „world picture“, „cultural core“, „root paradigms“, „collective unconscious“, „cultural unconcious“, „plausability structure“, „the whole universe seen from the inside view“ and „worldview“ (Hiebert 2008:15)

Als Cultural Anthropologist sieht Hiebert in den Forschungen bezüglich Kultur und dem Kulturbegriff (vgl. Kulturbegriff Paul G. Hieberts) den Vorläufer und die Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Weltanschauung:

„The concept that gave birth to the idea of worldview in anthropology was that of ‘culture’.“ (Hiebert 2008:15)

Er bezieht sich an dieser Stelle von „Transforming“ auf seine eigene Denkschule und seinen Deutungshorizont – die amerikanische Anthropologie nach Boas, Kroeber, Mead und Benedict¹⁰⁸ et al. und beschreibt Weltanschauung als deep culture, als den *Kern* von Kultur (siehe Abbildung 22).

Als promovierter, amerikanischer Anthropologe ist diese Sichtweise nicht ungewöhnlich. (vgl. die Abschnitte Entwicklung der anthropologischen Disziplin und Interdisziplinarität).

Sein Doktorvater E. Adamson Hoebel verwendet den Begriff der Weltanschauung nicht, geht aber in seiner Arbeit über die Cheyenne auf das zugrunde liegende Grundkonzept ein. Er erklärt die Kultur des Indianerstammes der Cheyenne anhand von 16 Postulaten über die Lebensgrundlagen (engl. Bedrock), welche man auch als eine Beschreibung ihrer Weltanschauung sehen kann.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Dabei bringt er eine Bandbreite von Ruth Bendict, Mary Douglas, Michael Kearny, Morris Oppler, Talcott Parsons, Edward Shils und Clyde Kluckhohn.

¹⁰⁷ Vor allem in seiner „Kritik der reinen Urteilskraft“.

¹⁰⁸ Hiebert 2008:15-16 und Hiebert (2009:94-95). Vor allem in seiner Monographie „Cultural Anthropology“ beschreibt er seine Einflüsse mit vielen Referenzen zu den genannten vier Anthropologen/innen.

¹⁰⁹ Vgl. den kurzen Abschnitt und die Deutung Hieberts in Hiebert (2008:23).

Konsequenterweise hat in seiner ersten großen Veröffentlichung „Cultural Anthropology“ (1. Aufl. 1976, jetzt 1997) der Begriff Weltanschauung kaum Gewicht¹¹⁰. Er wird in den Kulturbegriff eingefügt (cultural core) und ist damit von diesem her definiert. Hiebert ist hier ganz *Anthropologist*. Robert Priest, genau wie Hiebert Professor für Anthropologie am Trinity, beschreibt die Beziehung der Disziplin „Anthropologie“ zu dem Konzept der Weltanschauung später:

„[...] none of my professors organized their work around the concept of "worldview." Indeed, I was unable to find a single ethnography written by any mainstream anthropologist, organized around the construct of worldview.” (Priest 2009)

So ist es mit Sicherheit kein Versäumnis, dass Paul G. Hiebert vor seiner Zeit am Fuller Theological Seminary dem Begriff der Weltanschauung, der Cultural Anthropology folgend, noch keine große Beachtung zugemessen hat. Nach seiner Zeit erhebt Hiebert diesen aber zu einem Kernbegriff seiner anthropologischen Überlegungen und das hat eine biographische und zugleich relationalen Begründung: die Zusammenarbeit mit Charles H. Kraft.

Paul G. Hiebert lehrte in seinem ersten Jahr im Fuller unterschiedliche Kurse, wie z. B. „M 534/634 Urban Anthropology“ oder „M 730 Advanced Anthropology“, aber keinen Kurs, der *Weltanschauung* als Thema gehabt hätte. (Siehe Barnes 2011:217-218)

Kraft und Hiebert unterrichten aber in seinen ersten beiden Jahren (1978-1980) die Kurse „M 639/739 Topics in Anthropology“ und „M 649 Topics in Communication“ gemeinschaftlich.

Im Vorlesungsverzeichnis des Fuller Seminaries findet sich in den Jahren 1980–1982 aber nun der Kurs „M 735 Worldview and Worldview Change“ genauso wie „M 530 Cultural Anthropology in Christian Perspective“ – ebenso setzt Hiebert auch seine Zusammenarbeit mit Kraft in dem Fach „M 633 Ethnopsychology“ weiter fort.

1982/1983 weist das Vorlesungsverzeichnis dann nicht weniger als fünf gemeinsame Kurse auf, unter anderem unterrichten Kraft und Hiebert den Kurs „M 725 Worldview and Worldview Change“ gemeinsam.

Betrachtet man die Grundprämissen dieser Arbeit, namentlich die sozial bedingte Konstruktion der Wirklichkeit, und zieht die für Hiebert erlösende Zeit am Fuller (siehe Biographie Paul G. Hieberts) in Betracht, so wird klar, dass Hiebert von und mit Kraft¹¹¹ gemeinsam den

¹¹⁰ Der Begriff findet sich nur 23 Mal im gesamten Buch, davon allein zehn Mal in einer vergleichenden Tabelle. Es bleibt der Eindruck, dass Paul G. Hiebert an diesem Punkt seiner anthropologischen Forschung dem Begriff Weltanschauung noch keine große Bedeutung zugemessen hat.

¹¹¹ Ein weiteres Indiz für diesen Schluss findet sich, wenn man die Veröffentlichungen von Charles H. Kraft anschaut: Vor 1978 findet sich der Begriff Weltanschauung nicht in Veröffentlichungstiteln Krafts. Danach aber regelmäßig. Vgl. die ausführliche Bibliographie Krafts in Charles 2002:474-488.

Begriff Weltanschauung in seinen Forschungen priorisiert hat¹¹². Nishioka zeigt in seinem Artikel „Worldview Methodology in Mission Theology: A Comparison between Kraft's and Hiebert's Approaches“ (Nishioka 1998) die Gemeinsamkeiten der beiden Forscher in Bezug auf das Konzept der Weltanschauung auf. So stellt er fest, dass die beiden Forscher sich in „[...] the definition of worldview. On this Hiebert and Kraft primarily agree.“ (:459) So verstehen beide Forscher Weltanschauung als Kern von Kultur: “Both Hiebert and Kraft suggest that worldview exists at the core of each culture”. (:459) Interessant ist in der Untersuchung, dass auch Unterschiede bestehen, welche Nishioka in einer Tabelle auflistet (:472-473). Da der Artikel 1998 verfasst wurde, ist der Stand in Hieberts Weltanschauungsforschung noch ein anderer als in „Transforming“ 2007, aber die Grundzüge und auch seine grundlegende Definition haben sich wenig verändert.

Seine nächste Monografie (siehe Forschungsstand) hat dann auch entsprechend der Kurse, die er in Fuller sukzessive gegeben hat, nicht mehr nur die „Cultural Anthropology“ als Gegenstand, sondern vielmehr bietet sie „Anthropological Insights for Missionaries“ (Hiebert 1986). Dies entspricht natürlich auch der Zielrichtung des Fuller Seminaries – in der Abteilung in der Hiebert unterrichtet hat: Der School of World Missions.

Die „Anthropology“ enthält deutlich mehr Anteile des Weltanschauung-Konzepts und schlüsselt Kultur ihrerseits auch nach diesem auf. In dem Kapitel „Cultural Assumptions of Western Missionaries“ wird Weltanschauung zum Schlüsselbegriff reflexiven Verstehens (:111), um entsprechend auch den anderen in seiner Kultur verstehen zu können.

„Taken together, cognitive, affective, and evaluative assumptions provide people with a way of looking at the world that makes sense out of it, that gives them a feeling of being at home, and that reassures them that they are right.” (Barnes 2011:196-198.

Bildet Hiebert noch im „Cultural Anthropology“ die Bandbreite von Kultur ab, legt er in den „Insights“ die Bedürfnisse eines Missionars viel stärker zugrunde und denkt – wie bereits in der Biographie erwähnt – von der Missionswissenschaft her. Er gibt Einblicke in Anthropologie und Weltanschauung und die Veränderung der Weltanschauung wird zu einem wichtigen Konzept, das er auch dort schon mit dem Konzept der Bekehrung¹¹³ in Verbindung bringt. Später wird es ihm um „Transforming“ gehen.

¹¹² Es ist zumindest bezeichnend zu sehen, dass sowohl Hiebert als auch Kraft später dem Konzept und der Veränderung von Weltanschauung in kurzem zeitlichem Abstand Monographien gewidmet haben: Hiebert (2008) und Kraft (2008).

¹¹³ Der englische Begriff der „Conversion“ enthält laut McKnight (2007) die beiden Ebenen „from Above“ und „from below“, wobei die untere Ebene deutlich soziologisch-kulturelle Ebenen abbildet. McKnight (:72-73) spricht von sechs Kategorien, die in der Bekehrung mit bedacht sind. Hiebert spricht später in „Transforming Worldviews“ von Conversion als *Transformation*. Dies hat hier seinen Anfang und wird durch seine Forschungen weiter bestätigt, um dann am Ende seines Lebens deutlicher ausformuliert zu sein. (Hiebert 2008:307-333)

2.4.3.2 Definition und Funktion von Weltanschauung

Die grundlegende Definition Hieberts von Weltanschauung lautet: „The foundational *cognitive*, *affective*, and *evaluative* assumptions and frameworks a group of people makes about the nature of reality which they use to order their lives.” (Hiebert 2008:25-26)

Dabei ist Hiebert diese Dreiteilung, eben diese, welche er auch in seinem Kulturbegriff eingeführt hat, wichtig. Die Abbildung 22: Dimensionen von Kultur auf Seite 70 zeigt Weltanschauung als Kern seines Kulturbegriffes treffend.

Vergangene Erfahrungen bilden einen Kern von Glaubenssätzen (Beliefs), Emotionen/Affektionen (Feelings) und Werten (Values). Diese drei Dimensionen führen laut Hiebert zu Entscheidungen und zu praktischen Handlungen.

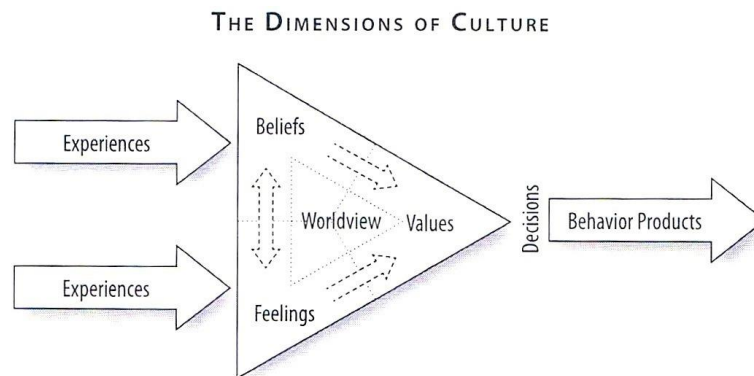


Abbildung 22: Dimensionen von Kultur (Hiebert 2008:26)

Hiebert folgt in diesem Bild Clifford Geertz in seinem Verständnis von Weltanschauung¹¹⁴ mit den drei Bereichen – Geertz selbst unterscheidet allerdings Weltanschauung und Ethos¹¹⁵. Bei Ersterem setzt er die kognitiven Aspekte an, bei Letzterem die affektiven und evaluativen Aspekte – Hiebert fasst alle drei Aspekte unter dem Begriff Weltanschauung zusammen. Aber für seine Untersuchung zieht er Opler, Redcliff, Parson und andere Anthropologen zu Rate. Geertz bekommt mit seinem Ansatz eine mehrfache Erwähnung:

„As Clifford Geertz points out, worldviews are both models *of* reality--they describe and explain the nature of things--and models *for* action--they provide us with the mental blueprints that guide our behavior.” (:28)

Hieberts Ankerpunkt in seiner Beschäftigung bleibt immer wieder der kognitive Bereich – so sind es auch hier in diesem Zitat die „mental“ Blueprints.

Wie kognitiv der Begriff bei Hiebert besetzt ist, lässt sich leicht aus folgendem Zitat aus „Transforming“ ansehen: „Concepts and definitions are at the core of every worldview“ (Hiebert, 2008:308). Hiebert kritisiert den Begriff auch wegen seiner kognitiven Konnotationen (siehe unten).

Hiebert sieht sechs Funktionen von Weltanschauung. Erstens geben Weltanschauungen Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Daseins, der Natur von uns Menschen und wie sich Leid erklären lässt. Mit anderen Worten: Durch unsere Weltanschauung macht unser Dasein Sinn.

Zweitens gibt uns unsere Weltanschauung emotionale Sicherheit. Angesichts einer unsicheren Welt gibt uns unsere Weltanschauung die Stabilität und Sicherheit, die wir brauchen – darum, so Hiebert, sind Übergangs- und Initiationsrituale wie Geburten, Hochzeiten und

¹¹⁴ Dieser Sachverhalt wurde von Nishioka schon festgestellt (Nishioka 1998:472).

¹¹⁵ Siehe Naugle (2002:384 FN 56).

Beerdigungen starke Marker, die von unserer Weltanschauung her gefüllt sind und an welchen man Weltanschauungen erkennen kann.

Drittens bestärken Weltanschauungen unsere tiefsten kulturellen Normen. Sie funktionieren wie eine Karte, die unser Verhalten ausrichtet. Diese Karte ist beides, Beschreibung und Verschreibung (im Sinne eines „Vorgebens“) einer Handlung.

Viertens hilft uns unsere Weltanschauung Teil unserer Kultur zu werden. Obwohl es Themen und Gegenthemen gibt und unterschiedliche Erfahrungen, spielen Weltanschauungen eine einigende Rolle. Wir sind Teil einer Welt, die für uns Sinn macht.

Fünftens kann man an Weltanschauungen auch Veränderungen derselben abbilden. Wenn man diese Karte der Realität hat, so kann man neue Wege einzeichnen oder als unpassend abweisen.

Sechstens gibt uns unsere Weltanschauung das Gefühl, das die Welt um uns herum wirklich mit unserer Wahrnehmung von ihr deckungsgleich ist. Menschen erleben eine weltanschauliche Krise, wenn ihre Erfahrungen mit der Realität nicht deckungsgleich mit ihrer Weltanschauung sind. (:28-30)

2.4.3.3 Charakteristika von Weltanschauung

Hiebert beschreibt in seiner Monographie nicht weniger als sieben Charakteristika von Weltanschauung¹¹⁶ und anhand seiner drei Dimensionen kognitiv, affektiv und evaluativ definiert er weitere Charakteristika. Für die Forschungsfrage dieser Untersuchung ist festzuhalten, dass in der Dimension *kognitiv* sieben weitere Unterthemen auf insgesamt ca. neun Seiten beschrieben werden, die Dimensionen *affektiv* und *evaluativ* aber gemeinsam nur fünfdreiviertel Buchseiten füllen.

Stellt man sich Kultur in unterschiedlichen Ebenen vor, so liegt Weltanschauung in der untersten Ebene (vgl. Abbildung 23: Unterschiedliche Ebenen von Kultur). Diese Tiefenstruktur der Kultur bildet Kategorien und die zugrunde liegende Logik der kulturellen Produktion ab. Hiebert bezeichnet die Ebenen als Oberfläche (Surface) und Kern (Core).

¹¹⁶ Die Charakteristika von Weltanschauungen stammen aus Hieberts letzter Monographie „Transforming Worldviews“. Hier zitiert er viele Quellen und belegt akribisch genau, zu welchen Schlüssen er kommt. Es gibt weitere Artikel und Bezüge in seinem Nachlass, die ich zwar teilweise gesehen habe, aber die durch den kurzen Zeitraum der Veröffentlichung seines Nachlasses (Mitte Oktober 2013) und der Fertigstellung dieser Arbeit nicht mehr in die Darstellung einfließen können. Meiner Einschätzung des Materials zufolge, stellt Hiebert Materialien aus früheren Veröffentlichungen und Forschungen zusammen. So ist „Transforming“ eine erschöpfende Behandlung, die Hieberts Gesamtsicht zu dem Thema Weltanschauung abbildet.

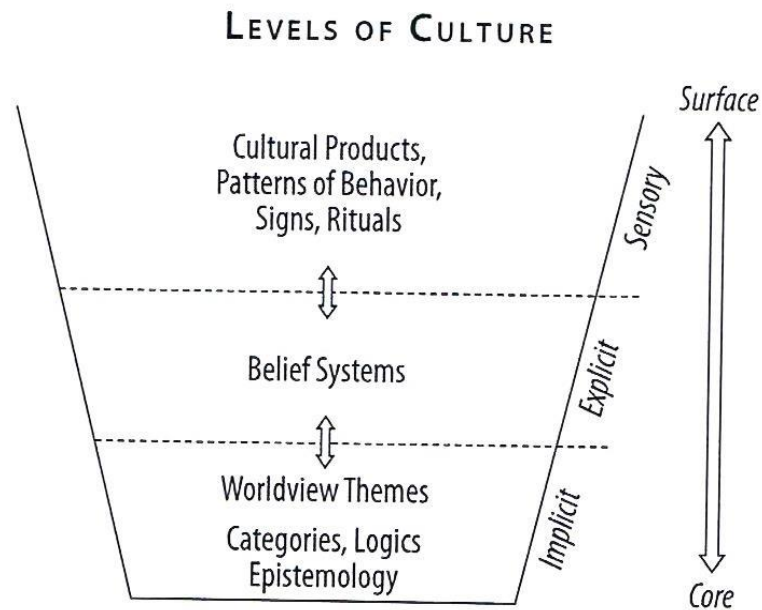


Abbildung 23: Unterschiedliche Ebenen von Kultur (Hiebert 2008:33)

Hiebert stellt im nächsten Schritt Kategorien von Weltanschauung dar, unter Oplers Prämisse von Themen und Gegenthemen. Er zählt dazu digitale und analoge¹¹⁷ Kategorien, wobei er digital als klassische Abgrenzungskategorien sieht (aus der Computerwelt 0 und 1 als Codes), und analog als mit Zwischenstufen versehen wie z. B. die indische Musik, welche Tonabstände nicht so klar aufteilt wie die europäische. Indische Musik verwendet viele Tremoli und Glissandos¹¹⁸, die Hiebert als analoge Kategorien betrachtet. Ebenso verfährt er mit intrinsischen, extrinsischen/relationalen Kategorien. Intrinsische Kategorien seien die dominanten Kategorien moderner Gesellschaften – dazu zählen Eigenschaften wie „ist männlich“, „erwachsen“, „hat einen akademischen Titel“. Extrinsische Kategorien sind global gesehen häufiger. Dieser Mann mag zwar einen akademischen Titel haben, aber er ist zunächst Mann von Sarah, Sohn von Peter und Sophie und Vater von Johannes und Matthias. Die Kategorie unter welcher eine Person in extrinsischer/relationaler Sicht eingeordnet wird, ist nur in Beziehung zu anderen zu konstruieren. Dies kann man auch im Straßenverkehr im Vergleich Indien und Amerika abbilden. In Amerika gibt es apersonale Regeln, welche den Verkehr bestimmen. Eine Ampel, die Grün oder Rot anzeigt. In Indien bestehen Verkehrsregeln aus einem relationalen Aushandeln der eigenen Stellung in Bezug zu allen anderen Verkehrsteilnehmern (Hiebert listet hier Lastwagen, Autos, Motorräder, Rickshas, Fußgänger, Kühe, Hunde und Hühner auf).

¹¹⁷ Digital und analog funktionieren hier als Gegensatzpaar, nicht in dem Sinne von „Analogie“.

¹¹⁸ Wortbezeichnungen aus der Musiksprache, die fließende Tonübergänge bezeichnen, im Gegensatz zu klaren Tonsprüngen wie z. B. bei Klaviertasten.

Hiebert, als von der Linguistik geprägtem Anthropologen, sind Zeichen und Kommunikation wichtig (siehe seine Beziehung zu de Saussure und Peirce in Paul G. Hiebert:). Und auch hier geht er von einer sozialen Konstruktion von Sprache aus: „Once we have agreed in our community, to call this object a tree, however, the link becomes one of social and historical, not private, definition. It is passed down from generation to generation [...]“ (ebd)

Nicht verwunderlich ist, dass Hiebert von höheren Ebenen des Weltanschauung-Begriffs ausgeht und die Logik dort ansiedelt. Demzufolge definiert er unterschiedliche Logik-Ebenen wie abstrakte, analoge, topologiosche und relationale Logik. Die Beschreibung dieser unterschiedlichen Kategorien von Logik als Teil der Weltanschauung unterschiedlicher Kulturen nimmt Hiebert analog zu den intrinsischen/extrinsischen Sets vor. (:39-45)

Weltanschauungen bieten einer Kultur Antworten in Bezug auf die Frage nach dem Sinn an, vor allem in Krisenzeiten, dann ist es das Schicksal, Gottes Wille oder die Entscheidung der Natur¹¹⁹. Im Weiteren kommt Hiebert auf das Kultur-Leitmotiv (cultural theme) Oplers zurück und verknüpft es mit dem Kernmetapher-Konzept (root metaphor) von Peter Berger in der weiteren Untersuchung. Oplers Definition des Leitmotivs:

„A postulate or position, declared or implied, usually controlling behavior or stimulating activity, which is tacitly approved or openly promoted in a society.“ (Opler 1945:198)

Opler beschreibt Kulturen in diesem Artikel als dynamisch und beweglich, ständig im Konflikt und unter innerer Spannung. Die Leitmotive haben eine gewisse Dominanz, aber wenn sie zu stark in den Vordergrund gedrängt werden, hätten sie auch die Kraft, eine Gesellschaft zu zerstören. Darum gibt es auch innergesellschaftliche Gegenmotive als Gegenpole. Freiheit und Ordnung, Gleichheit und Hierarchie nennt Opler als Gegenmotivpaarungen.

Weltanschauungen sind laut Hiebert implizit und konstruiert. Implizit bedeutet, sie sind vorhanden wie z. B. Sprache vorhanden ist. Wir können unsere Gedanken mittels Sprache ausdrücken, sind uns aber ihrer gestaltenden Kraft nicht bewusst. Erst die Fremdheitserfahrung¹²⁰ macht uns die implizite Gestalt unserer Weltanschauung bewusst und lässt uns unsere weltanschauliche „Brille“ erkennen.

Menschen konstruieren ihre Weltanschauung und ihr Wissen in hohem Maß. Wenn ein Forscher Untersuchungen anstellt, so erhält er Ergebnisse. Diese Ergebnisse bilden aber das Forschungsobjekt nicht ab, sondern entsprechen weitgehend der Konstruktion des Gegenstands

¹¹⁹ Es erscheint gegensätzlich, dass Hiebert als Missionstheologe hier keinen Einwand erhebt. Der Abschnitt dient aber der Beschreibung von Weltanschauungscharakteristika, nicht der apologetischen Diskussion.

¹²⁰ Hiebert spricht hier bewusst von „bicultural children“, zu denen er selbst gehört. Seine Kindheit in Indien und zugleich seine kulturelle Identität als Amerikaner prädestinieren ihn zum Anthropologen.

durch den Forscher. Reflexivität ist hier gefragt, welche die Rolle des Forschers im Forschungsprozess abbilden kann. Hieberts Antwort ist kritischer Realismus und er wendet die Kritik auf die Ergebnisse und den Forscher an. Zugleich geht er davon aus, dass Wissenssysteme mit der Forschung, Reflexion, Kategorisierung und Zeit adäquater in ihrer Beschreibung werden. Hiebert bezieht sich aber auf Kuhn und nennt Weltanschauungen auch paradigmatisch: „Worldviews are paradigmatic in nature and demonstrate internal logical and structural regularities that persist over long periods of time.“ (siehe Abbildung 24, S. 74)

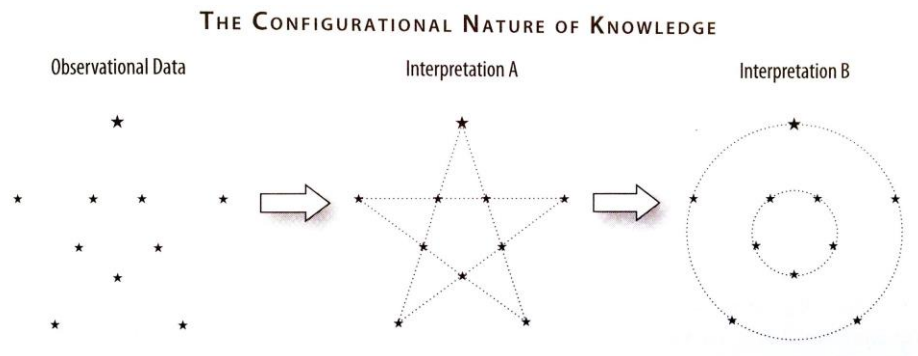


Abbildung 24: Paradigmatische Natur von Wissen (Hiebert 2008:49)

Wie die Datenpunkte in der Abbildung verbunden werden, liegt nicht an ihren Positionen, sondern an der Blickweise des Auswertenden: beide Interpretationen sind möglich. Findet man weitere Datenpunkte, werden sie entweder in Interpretation A oder B integriert.

Im Weiteren nennt Hiebert Generativität als Charakteristikum von Weltanschauungen. Sie generieren Verhalten und Ausdrucksformen wie z. B. die sprachliche Gestalt. Hiebert kommt hier sehr nahe an Bourdieus Konzept des Habitus heran, indem er von Sprache ausgeht und ein Spiel, in seinem Fall Schach, als Vergleich heranzieht. Die Regeln des Spiels sind festgelegt und perpetuieren sich, zugleich ist jedes Spiel fundamental anders. Im Gegensatz zu Bourdieu spricht Hiebert aber nicht davon, dass bestimmte Verhaltensweisen durch die Struktur wahrscheinlicher sind als andere, sondern betont die Freiheit¹²¹ der Entscheidung. Bourdieu würde von der Stabilität des Habitus sprechen.

Hiebert stellt auch für die Kategorien Zeit und Raum weltanschauliche Interpretationen vor, die sich in verschiedenen Kulturen auch dramatisch unterscheiden und enorme Auswirkungen auf die Lebenspraxis der kulturellen Akteure haben.

¹²¹ Mit Hiebert gegen Hiebert gedacht, ist dies hier ein Beispiel für die Freiheitsliebe der Amerikaner, die Hiebert in seinem Vergleich zwischen der indischen und amerikanischen Weltanschauung feststellt.

Schaut man auf die Gesamtheit der hier vorgestellten Charakteristika, so kann man unzweifelhaft feststellen, dass Hiebert die kognitive Schwerpunktlegung, die er selbst an dem Begriff Weltanschauung kritisiert hat (siehe unten), in allen denkbaren Kategorien und Begrifflichkeiten durchbuchstabiert. Er befindet sich damit auch fest auf dem Fundament seiner anthropologischen Prägung. Immer wieder geht er von amerikanischen Anthropologen aus und bezieht seine Hauptargumente von Opler, Geertz, Parsons, Peirce und anderen.

Später stellt Scott Moreau fest, dass Paul G. Hiebert auf dem Weg zu einem Meta-Modell war, welches das Konzept der Weltanschauung beinhaltet, aber noch darüber hinausgeht:

„I prefer to see *Transforming Worldviews* as Hiebert's attempt to bring to bear every significant conceptual tool he had available under the larger frame of the meta-model diagrammed in Figure 3 above.” (Moreau 2009)

Das Diagramm ist unter Abbildung 25 dargestellt.

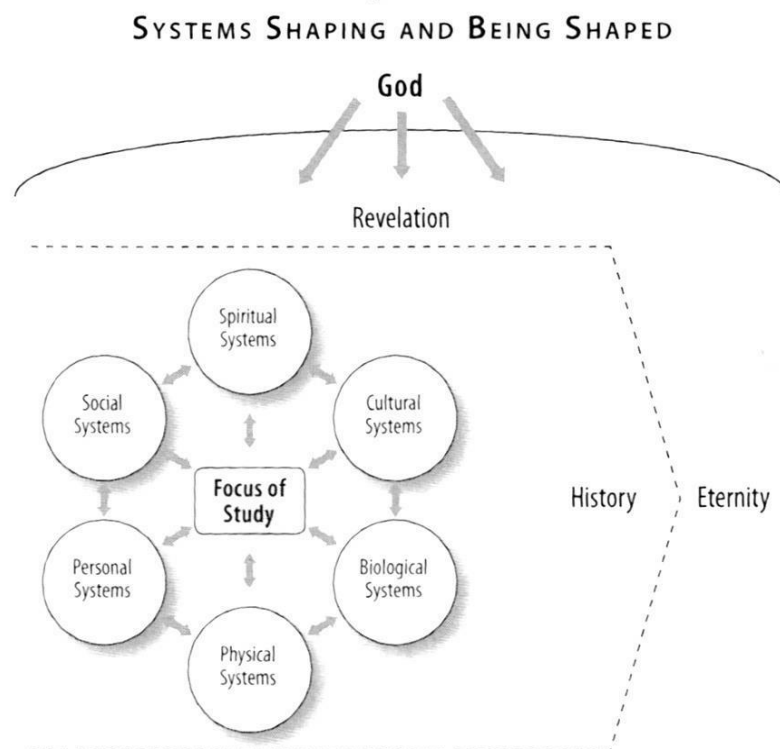


Abbildung 25 Verhältnis menschlicher Systeme gegenüber Gott (Hiebert 2008:88)

Es ist deutlich zu sehen, dass Hiebert einem Systemansatz folgt, der unterschiedliche Komponenten, wie „Social Systems“ oder „Cultural Systems“ miteinander und untereinander in Beziehung setzt. Weltanschauung versteckt sich unter der „Focus of Study“. Dieser System-Ansatz ist entscheidend, denn hier können die Synergien zwischen Hieberts Weltanschauung und Bourdieus Habituskonzept abgebildet und angewandt werden (vgl. Habitus).

Von Interesse ist der Fakt, dass Bourdieu in seinen Werken immer wieder den Begriff Weltsicht führt (Bourdieu 2002:30, 47,50, 53, 67 u.a.), ohne ihn näher zu definieren. Die Sekundärwerke (z. B. das Bourdieu-Handbuch oder Fuchs-Heinritz)¹²² führen den Begriff ebenfalls nicht als für das Werk Bourdieus wichtig ein – ohnehin sind Begrifflichkeiten Bourdieus häufig nicht 1:1 zu übernehmen. Wie Fröhlich deutlich macht, sind die mentalen Bilder Bourdieus nicht deckungsgleich mit allgemeingültigen Definitionen, so bemerkt das Bourdieu-Handbuch vor dem Glossar:

„Die Bedeutung der nachfolgend erläuterten Begriffe bezieht sich auf ihre Verwendung bei Pierre Bourdieu. Diese weicht zum Teil erheblich von der üblichen Begriffsverwendung ab.“ (Fröhlich 2009:409)

2.4.3.4 Kritik an dem Begriff Weltanschauung

Hiebert kritisiert den Begriff selbst und listet – akribisch genau – drei Aspekte auf, die den Begriff problematisch erscheinen lassen:

1. Weltanschauung entstammt der philosophischen Begriffswelt und fokussiert daher die kognitive Dimension von Kultur¹²³.
2. Es betont den Seh-Sinn, das visuelle Element – Hiebert spricht davon, dass die meisten Kulturen eher tongeprägt sind (Sprache) denn visuell. Das gesprochene Wort ist wichtiger als die Schriftsprache.
3. Ein drittes Problem sieht Hiebert in der unspezifizierten Verwendungsweise des Begriffes der Weltanschauung. Sie kann sich auf die Weltanschauung eines Individuums oder einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft beziehen¹²⁴. Hiebert nimmt hier Anleihen von A. F. C. Wallace, der davon spricht, dass die Weltanschauung einer Kultur durch Machtverhältnisse und die sozialen Dynamiken von Gesellschaften ihr Gepräge erhalten.

Hiebert schließt selbstkritisch, doch in diesem Fall utilitaristisch:

„Despite these problems, we will use the term ‚worldview‘ because it is widely known and because we lack a better, more precise term.“ (Hiebert 2008:15)

¹²² Obwohl eine Vielzahl umfangreicher Begriffserklärungen im Bourdieu-Handbuch (Fröhlich 2009) gibt (es werden 41 Hauptbegriffe mit eigenen Artikeln erklärt (:65-244) und nicht weniger als 96 im Glossar (:409-416) findet sich kein Artikel zum Begriff der „Weltsicht“.

¹²³ Die Quelle für seine Aussage ist vermutlich bei Naugle (2002:Kap 3,4,5,6) und Meier (1967) zu suchen.

¹²⁴ Er selbst vergleicht wiederholt die „indische“ Weltanschauung mit der „amerikanischen“ Weltanschauung, zuerst in seiner „Cultural Anthropology“ (Hiebert 1997), zuletzt in „Transforming Worldviews“ (Hiebert 2008:337ff). Interessant ist aber, dass er in antonymen Kategorien von Weltanschauung denkt.

Die vorliegende Untersuchung wird genau diese Frage thematisieren – wie könnte eine Ergänzung oder möglicherweise eine Erweiterung des Begriffes aussehen.

2.5 Zusammenfassung

Paul G. Hiebert bringt mit seiner Biographie und Arbeitsweise anthropologische Impulse und Konzepte in die Missionswissenschaft. Als Kind zweier Kulturen ist er in seiner Person bereits eine Kontextualisierung (siehe Biographie) und hat die Wichtigkeit der anthropologischen Wissenschaft für die Mission erkannt. Als interdisziplinärer Forscher mit Einblicken in Physik und Geschichte, Theologie und Anthropologie baut er auch epistemologisch nachvollziehbar Theoreme auf, die ein tragfähiges Gerüst bieten.

Ob „Critical Contextualisation“, „Culture“ oder „Worldview“ – Hiebert ist auf der Höhe der anthropologischen Forschung seiner Tage und schafft den Transfer seiner Erkenntnisse in die Missionswissenschaft in zahlreichen Veröffentlichungen.

Dennoch bleibt seine Anthropologie auch in den Begrenzungen der Disziplin, und das bedeutet im Hinblick auf die Geschichte der Anthropologie (siehe Entwicklung der anthropologischen Disziplin) auch eine Fixierung auf die nordamerikanische, allenfalls noch britische Entwicklung.

Die anthropologische Forschung auf dem Kontinent, vor allem Deutschland und Frankreich, ist ihm mit wenigen Ausnahmen nicht zugänglich oder nicht erschlossen. Seine Forschung bezieht sich immer wieder auf die Welt, aber den amerikanischen Kontext vor seiner Haustür untersucht er nicht in größerem Maße.

In seiner pauschalen Ablehnung der postmodernen Erkenntnisweise schüttet er das Kind mit dem Bade aus, indem er zwar unverkennbar strukturalistische Züge in seiner Darstellung von Kulturen hat, diese auch nachweist (vor allem von Durkheim in dem Artikel „French Structuralism and Modern Missiology“), aber nicht über ihn und Lévi-Strauss hinausschaut. Seine Beiträge zur kritischen Kontextualisierung sind bahnbrechend und arbeiten den kritischen Realismus in ein wichtiges Konzept der Missionswissenschaft ein. Hier ist er konsequent und richtungsweisend, denn er beseitigt die gefährliche Schieflage zwischen der Nichtkontextualisierung und der radikalen Kontextualisierung.

Sein Beitrag, der so weit geht, die Theologie gleichsam neu zu denken (siehe „Missional Theology“ mit Tité Tiénou), soll hier ebenfalls gewürdigt werden, auch wenn der Begriff „Missionale Theologie“ seit Hieberts Arbeiten weiter entwickelt wurde und vor allem Schreiter (1985) lokale Theologie im örtlichen Kontext weiter bearbeitet hat als Hiebert.

Seine Adaption des Begriffs Weltanschauung bringt für ihn – billigend – eine Festlegung auf die kognitiv fassbaren Elemente von Kultur, und auch wenn er in seiner vorletzten Monographie

sicherlich viele Elemente in diesen Begriff integriert, verliert er nicht seine blinden Flecken: Er bleibt auf der kognitiven Ebene, bildet den menschlichen Kontext von dort her ab.

In seiner Forschungsoffenheit und Suche nach Komplementarität, vor allem in dem systemtheoretischen Ansatz, bleibt er für alternative Sichtweisen und andere Paradigmen offen.

3 Das Habituskonzept Pierre Bourdieus

„Keineswegs zufällig entstehen somit an verschiedenen Orten der wissenschaftlichen und intellektuellen Welt zum Teil recht unterschiedliche Bourdieu Bilder.“ (Schwingel 2009:24)

„Verstehen heißt zunächst das Feld verstehen, mit dem und gegen das man sich entwickelt.“ (Bourdieu 2002:11)

Um Bourdieu einordnen zu können ist eine Biographie und – damit eng verknüpft – ein Forschungsstand unerlässlich. Diese sollen nachfolgend dargestellt werden.

3.1 Biographie Pierre Bourdieus

Pierre Bourdieu biographisch aufzuschlüsseln ist zugleich eine dankbare und undankbare Aufgabe. Dankbar, weil die Eckdaten feststehen und man einen klaren Zeitablauf feststellen kann. Undankbar, weil sich die Forscher nicht einig sind, ob es der richtige Weg ist, sich Bourdieu zu nähern¹²⁵ und immer deutlicher wird, dass er selbst diesen Weg nicht gern gewählt hat¹²⁶. Um der Klarheit der vorliegenden Arbeit willen sei der Versuch gemacht, eine Biographie zusammenzustellen und diese in Zusammenhang mit der Arbeitsweise Bourdieus zu bringen. Beides hätte man ineinander verschmelzen können und vielleicht sogar müssen, denn, so Fuchs-Heinritz/König über seine Erfahrungen in Algerien: „Die Schilderungen von persönlichen Erfahrungen in Algerien etwa, die dem Leser die Motive seines leidenschaftlichen Forscherdranges erschließen, sind von autobiographischen Erzählungen jedoch kaum zu trennen.“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:301)

Meine Hauptquellen, neben den verzeichneten Sekundärquellen, sind der immens wichtige „Soziologische Selbstversuch“¹²⁷ (Bourdieu 2002), die „Soziologischen Fragen“ (Bourdieu 1993)

¹²⁵ Einigkeit herrscht darüber, dass man sich Bourdieu nicht nur theoretisch-reflektierend nähern kann (z. B. in Schwingel (2009:19); Rehbein (2011:12-13). Mit einem Zitat von Fuchs-Heinritz/König: „Theorien sind Forschungsprogramme, die nicht ›theoretischen Diskussion‹ anregen sollen, sondern zur praktischen Umsetzung, über die sie dann widerlegt oder verallgemeinert werden können.‹ [sic!]“. Nach dieser Aussage lebte Bourdieu bis in seine intensive Selbstanalyse hinein (Bourdieu et al. 1991 und Bourdieu 2002).

¹²⁶ Fuchs-Heinritz und König (2011) schreiben in Bezug auf ihn und seine Biographie nur „Notizen zur Biographie Bourdieus“ und stellen in diesen fest: „Trotz seiner Prominenz, trotz des Personen-Kultes um ihn waren (bis vor kurzem) Angaben über seine Person und Herkunft spärlich.“ (:300)

¹²⁷ Dieses Werk ist eines der interessantesten Bücher Bourdieus – das im Oktober 2000 als Abschluss seiner letzten Vorlesungsreihe am „Collège de France“ geschrieben wurde. Das Thema der Vorlesungsreihe war „La science de la science“ (Die Wissenschaft von der Wissenschaft). Was es besonders macht, ist sein Erscheinungsort: Bourdieu bringt das Buch nicht, wie zu erwarten wäre, in Frankreich, sondern als Übersetzung in Deutschland heraus. Bourdieu begründete diesen Schritt damit, dass er „deutlich mehr Vertrauen in die deutsche Leserschaft und deren weniger voreingenommene Wahrnehmung seines Werkes“ setzt. Im Weiteren charakterisieren Fuchs-Heinritz/König das Buch: „Tatsächlich will sich Bourdieu darin vor allem über die eigene Position im Kräfteverhältnis des universitären Feldes

und der Interviewband „Reflexive Anthropologie“ (Bourdieu und Wacquant 2006). Die Auswahl der Werke aus der letzten Lebensdekade Bourdieus liegt in der Auswahl seines Untersuchungsobjekts begründet – sich selbst und sein Werk – im Gegensatz zu anderen Büchern (wie z. B. Bourdieu 2009 oder Bourdieu 2012), die eine klare, externe Forschungsaufgabe haben¹²⁸. Franz Schultheis bringt Bourdieus Grundlage in Bezug auf das forschende Subjekt prägnant auf den Punkt:

„Wer Bourdieus Theorie der sozialen Welt kennt, weiß, welche zentrale Rolle darin die Frage nach der gesellschaftlichen Bedingtheit des Erkenntnissubjekts spielt.“ (Schultheis, 2002:133)

Für die weitere Diskussion seiner Arbeitsweise sei auf das Kapitel 3.3 (Pierre Bourdieu – Arbeitsweise, Methode und Einflüsse) verwiesen.

Pierre Bourdieu wurde am 01.08.1930 in Denguin geboren. Die Landschaft Frankreichs, der Béarn, in dem dieses Dorf liegt, findet sich an den Ausläufern der Pyrenäen (Rehbein 2011:19-20). Bourdieus Familie väterlicherseits hatte seit Generationen einen landwirtschaftlichen Betrieb in dieser Gegend. Albert Bourdieu, der Vater Pierre Bourdieus, schlug die Beamtenlaufbahn ein, nachdem der Hof von seinem älteren Bruder übernommen wurde. Alberts Ehefrau, Noémie, war eine gebildete Protestantin, blieb aber Zeit ihres Lebens Hausfrau (:19-20). Bourdieu hätte in dieser Umgebung nur auf eine lokale Karriere hoffen können, aber da er eine Förderung seiner intellektuellen Fähigkeiten erfuhr, konnte er das nahe gelegene Gymnasium besuchen. Im Anschluss besuchte er in den Jahren 1941–1947 das Internat Lycée von Pau und schuf sich durch überdurchschnittliche Leistungen die Voraussetzungen für eine alternative Karriere zu der in seinem Heimatdorf üblichen. Entscheidend wichtig aber wurde für Bourdieu der Wechsel nach Paris, wo er 1948 begann am Lycée Louis-le-Grand zu studieren.

Diese renommierte Einrichtung hatten vor ihm bereits Voltaire oder Sartre besucht. Hier kam der junge Bourdieu in Kontakt mit genanntem Sartre und Merleau-Ponty, beides Vertreter der französischen Phänomenologie, deren Einfluss Bourdieu rückblickend auf diese Zeit folgendermaßen beschreibt: „[...] in einer Zeit, in der das gesamte intellektuelle Feld von der Gestalt Jean-Paul Sartres beherrscht war [...]“ (Bourdieu 2002:13)

1951 schloss er diese Schule ab und mit seinem Titel standen ihm nun die „höheren Sphären der Gesellschaft“ (Rehbein 2011:20) offen.

und des wissenschaftlichen Habitus klar werden. Erwartet der Leser hier Angaben über das Familien- und Liebesleben von Pierre Bourdieu oder über seine Kinder, so wird er enttäuscht werden.“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:300-301).

¹²⁸ Wobei auch diese Bemerkung bei Bourdieu auf Widerstand getroffen hätte – er sah den doppelten Bruch darin, dass der Forscher eben auch immer Teil der Forschung ist. Dies konsequent auf seine eigenen Schriften über sich angewendet, bedeutet aber auch, dass er als Forscher über sich als Forschungsobjekt schreibt. Weiter unten beschreibe ich anhand der filmischen Biographie Pierre Carles eine Bewertung über die Selbstinszenierung Bourdieus.

Sein weiteres Studium absolvierte Bourdieu an der Sorbonne, sein Fachgebiet war die Philosophie. Aufgrund seiner Leistungen hatte er ebenso Zugang zu der Ecole normale supérieure (ENS), an der er als Zeitgenossen Jacques Derrida traf und auf der vor ihm auch Michel Foucault studiert hatte.

Von einem kleinen Dorf im Béarn, einer unzivilisierten Gegend Frankreichs, hatte er es mitten in das intellektuelle Zentrum Frankreichs geschafft. 1954 absolvierte er die renommierte Schule mit Auszeichnung mit seiner Agrégation¹²⁹ in Philosophie. Er arbeitete gleich im Anschluss an einem Gymnasium in Alliers als Lehrer für Philosophie. 1955 erfolgte dann die Einberufung zum Militär. Er lehnte die – seiner Stellung angemessene – Ausbildung zum Reserveoffizier ab, wurde aber nach einem Streit mit einem vorgesetzten Offizier nach Algerien geschickt, welches zu dieser Zeit eine französische Kolonie war. Die Situation in Algerien war ein offener Krieg gegen die Besatzungsmacht Frankreich und in diesen wurde der junge Offizier Pierre Bourdieu mit hineingezogen. Er war allerdings in der Verwaltung beschäftigt und damit nicht direkt in die Kampfhandlungen verwickelt.

Die Intellektuellen Frankreichs waren über der Frage nach der Legitimität der Kolonien und der Kolonialkriege gespalten. Bourdieu verurteilte den Krieg entschieden (Bourdieu 2011:17f) und wendete sich, durch das Entsetzen über die Kriegstaten und die Haltung der französischen Soldaten motiviert, mehr der algerischen¹³⁰ Bevölkerung zu.

Sein Vorgesetzter, der ebenfalls aus dem Béarn stammte (Rehbein 2011:22) und der über die sozialen Beziehungen der Eltern Bourdieus beeinflusst wurde (Bourdieu 2002:48), gab ihm Freiheit zur Forschung. Diese Forschungstätigkeit sollte die „entscheidende Wende in Bourdieus intellektueller Laufbahn“ (:48) werden. Zwar wollte er zunächst nach Beendigung des Krieges seine intellektuelle Laufbahn fortsetzen (Bourdieu 2002:48), brach aber dann mit „der gelehrten Sicht der Dinge“ (:45). Er begann nun, sich mit Menschen zu beschäftigen, die mit den Béarnern mehr Ähnlichkeiten aufwiesen¹³¹, als die intellektuelle Schicht in Paris. Franz Schultheis und Gernot Saalman beurteilen die Nähe Bourdieus zu den dörflichen Gemeinschaften in Algerien als Wahlverwandtschaft, wenn nicht sogar als eine noch engeren Beziehung als diese: er fühlte sich den

¹²⁹ Die Agrégation befähigt für den gehobenen Schuldienst in den höheren Posten, wie z. B. Schulleitung von Gymnasien etc.

¹³⁰ In Algerien hatte Bourdieu Kontakt zu den dort lebenden Mönchen, den „weißen Vätern“. Sie vertraten eine Friedenspolitik in Krisenzeiten. Die Beziehung zw. Bourdieu und diesen Mönchen wäre sicherlich im Bereich der Missionswissenschaft ein interessantes Nebefeld.

¹³¹ In seinem „Selbstversuch“ beschreibt Bourdieu eine Begegnung mit einem Kabylen folgendermaßen: „Ich gehe einen Weg oberhalb des Klosters entlang bis zu einem kleinen Wäldchen, finde dort einen alten Kabylen vor, schmales Gesicht, Adlernase, prächtiger weißer Schnurrbart (er erinnert mich an meinen Großvater mütterlicherseits) [...]“ (Bourdieu 2002:56).

kabyllischen Bauern näher als den Intellektuellen Frankreichs (Bourdieu 2002:68-69; Rehbein 2011:23).

Bourdieus bemerkenswerte Beziehung zu diesem Land zeigt sich auch in seiner eigenen Begrifflichkeit – für ihn ist es „mein »Feld«“ (Bourdieu 2002:55). Bourdieu begann seine Forschungen zunächst mit dem Ziel, den Intellektuellen in Frankreich ein genaues Abbild der algerischen Wirklichkeit zu zeigen, sie mit der Situation der Kolonie zu konfrontieren. Er schreibt: „Eine anscheinend abstrakte Analyse kann einen Beitrag zur Lösung der dringlichsten politischen Probleme leisten“ (Bourdieu 2003:45 und Bourdieu et al. 2003) – so nahm er in den Jahren 1958–1960 eine Stelle als Assistent an der Faculté des Lettres in Algier an.¹³² In dieser Funktion verfasste er, seinem Ziel entsprechend, die „Sociologie de l’Algérie“ (Erstveröffentlichung 1958, Bourdieu 2001) und später, als Sammelband seiner algerischen Forschungen, die „Travail et travailleurs en Algérie“ (Darbel, Rivet, Seibel und Bourdieu 1963), welche er mit dem einheimischen Forscherkollegen Abdelmalek Sayad recherchierte. Sayad und andere einheimische Mitarbeiter halfen Bourdieu in hohem Maße das Vertrauen und die Kooperation der Algerier zu gewinnen, indem sie „ihn als jemand einführten, dem man vertrauen konnte“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:17). Bourdieu beschrieb damit auch gleichsam seinen Übergang (Bourdieu spricht von einer „echten Konversion“ (Bourdieu 2002:68) von der Philosophie zur ethnologischen Forschung, um später dann in der Soziologie zu enden.

„Diese intellektuelle Neuausrichtung war in sozialer Hinsicht höchst folgeschwer: Sie fand tatsächlich in der Hinwendung zur Ethnologie und dann zur Soziologie ihren Abschluss [...]“ (:68)

Pierre Bourdieus nächste berufliche Station war 1960–1961 nach seiner Rückkehr eine Assistenzstelle bei Raymond Aron, Forschungstätigkeiten an dem Centre de Sociologie Européenne (R. Aaron war dessen Leiter) und eine Lehrtätigkeit an der Sorbonne. (Schwingel 2009:190) Die Forschungstätigkeiten führten ihn in den ländlichen Raum Frankreichs.

Bourdieu kehrte in den Béarn zurück, um den dortigen Heiratshabitus zu untersuchen. Bourdieu kehrt aber nur bedingt als Einheimischer zurück, vielmehr als Forscher und mit ihm kommt sein algerischer Forschungspartner Sayad, der in diesem „strategischen Rollentausch“ (Schultheis 2002:139) gleichsam die Rolle des Ethnologen einnimmt und in seiner, Bourdieus, Heimat den Reproduktionshabitus untersucht.

Bourdieu forscht hier *reflexiv* (siehe 3.3.1 Der doppelte Bruch), sich seiner Subjektivität gegenüber seiner Heimat bewusst und ergänzt durch den fremden Blick Sayads, erfolgreich als fremder Beobachter im eigenen Land. Er legt die unterschiedlichen Studien über den Béarn später als Gesamtwerk unter dem Titel „Junggesellenball: Studie zum Niedergang der bäuerlichen

¹³² Für eine knappe Übersicht über Bourdieus Leben siehe (Schwingel 2009:190).

Gesellschaft“¹³³ (Bourdieu 2008) vor und setzt mit der Untersuchung des Fremden (seine Studien Algeriens) und des „bekannten Fremden“ (der Béarn) seinen doppelten Bruch bereits zu dieser Zeit konsequent um.

Bourdieu's Studien über seine Heimat wurden sukzessive veröffentlicht (wie z. B. „Célibat et condition paysanne“ 1962 in der ethnologischen Zeitschrift „Études rurales“). Dazu bemerkt Jurt: „Nach Chiva [Anmerkung des Autor: Isac Chiva, franz. Ethnologe] hatte Bourdieu mit diesen Studien eine Pionierarbeit für die Ethnologie des ländlichen Raumes geleistet.“

Wie stark seine reflexive Arbeit und Nacharbeit in seinem Leben präsent war, kann man an diesem Beispiel deutlich machen: erst kurz vor seinem Tode 2002, also 40 Jahre nach ihrer Untersuchung und Abfassung, veröffentlichte Bourdieu diese Studien gesammelt (s. o.). So lange hat er weiter gedacht, reflektiert und daran gearbeitet.

1964 wurde Bourdieu dann, gemeinsam mit Aaron Co-Direktor des Centre de Sociologie Européenne. Aaron trat immer mehr in den Hintergrund, während Bourdieu immer präsenter wurde (Jurt 2009:6). Er verfolgte in diesem Zeitraum gleich drei Forschungsprojekte, eines zum sozialen Gebrauch der Fotografie, eines über den Museumsbesuch und eines über die Situation der Studenten. „An der Universität in Lille [Anmerkung des Autors: er unterrichtete dort] bezog er auch die Studenten in seine Forschungen mit ein.“(:6).

Bourdieu brachte dann 1964 die Studie „Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs“ (Bourdieu und Passeron 1988) zur Situation der Studenten heraus, welche Grundlage für die Maiaufstände der Studenten 1968 war.

Aaron und Bourdieu entfremdeten sich über Bourdieus Haltung in der Studentenbewegung zunehmend¹³⁴ und trennten sich schließlich auch institutionell. Bourdieu gründete 1967 das Centre des Sociologie de l'Éducation et de la Culture an der École Pratique des Hautes Études, dessen Leitung er bis 1984 innehatte (Schwingel 2009:190).

Die Studie brachte Bourdieu ebenfalls international z. B. in Deutschland heraus. Seine Untersuchung war deutlich breiter angelegt als bisherige Studien und er nahm Vergleichsgrößen in die Auswertung mit hinein. Die Ergebnisse waren äußerst heikel, denn er stellte fest, dass die „Aussichten auf Hochschulbesuch [...] für den Sohn eines Führungskaders achtzigmal größer [sind]

¹³³ Bourdieu bedient sich der Untersuchungen in Dorf Lesquire im Béarn auch, um eine Vergleichsgröße für die kabyliischen Studien zu erhalten. (Fuchs-Heinritz und König 2011:29). Die Studie wurde erst 2008 auf Deutsch herausgegeben, wie viele der Werke Bourdieus erst spät oder aus ihrem ursprünglichen Erscheinungszeitraum enthoben veröffentlicht wurden.

¹³⁴ Von Bourdieu selbst in aller Hochachtung in seinem Selbstversuch geschildert (Bourdieu 2002:42-44).

als für den eines Landarbeiters und vierzigmal größer als für den eines Arbeiters“ (Illusion der Chancengleichheit, zitiert nach Fuchs-Heinritz und König 2011:32).

In diesem, jetzt „seinem“, Zentrum hatte Bourdieu eine große Forschergruppe: „Team-Arbeit prägte seinen Forschungsstil bis zu seinem Tod. Die Forschungsgruppe [...] wurde von seinem Charisma zusammengehalten“. (Jurt 2009:6)

In den Folgejahren wandte sich Bourdieu immer mehr der Analyse der Lebensstile zu, auch wenn die Bildungssoziologie für ihn weiter Thema blieb¹³⁵. So wurde eine Untersuchung, die er mit seinem Forschungsteam 1966 begonnen hatte erst 1989 veröffentlicht – als Gegenstand hatte sie die französischen Elite-Schulen. Viele Einzeluntersuchungen zu Kulturpraktiken folgten, die dann in seinem vielleicht populärsten Werk, „Die feinen Unterschiede“ (franz. „La Distinction“) 1979, zusammengefasst wurden. Der Erfolg dieses Buches lässt sich daran ablesen, „dass bei einer Umfrage der International Sociological Association nach den wichtigsten einhundert soziologischen Werken ‚La Distinction‘ Platz sechs erreichte, weit vor Durkheim und allen anderen französischen Soziologen, aber auch vor Norbert Elias und Jürgen Habermas.“ (Jurt 2009:7)

Im Jahr 1981 wurde Bourdieu auf den Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France berufen (:7), was die höchste Ehrung, fast die Adellung eines Forschers in Frankreich darstellt. Bourdieu selbst charakterisiert im Selbstversuch diese Berufung folgendermaßen:

Um ganz besonders meine individuelle Laufbahn im Zusammenhang mit dem spezifischen Charakter des Collège de France, das, wie ich in Homo Academicus gezeigt habe, (vor allem) eine dem Zugriff sämtlicher profanen Machtbefugnisse der akademischen Institutionen entzogene Weihestätte von Häretikern gewesen ist. (Bourdieu 2002:94)

Bourdieu konnte es aber nicht lassen, bei seiner Antrittsvorlesung die Mechanismen des intellektuellen Feldes in Frankreich offenzulegen und damit zu Kontroversen zu führen. Er machte den Ritus der Institution, die Antrittsvorlesung selbst, zum Gegenstand seiner Antrittsvorlesung und brachte „damit einen wichtigen Stützpfeiler der symbolischen Ordnung der Institution für einen Moment ins Wanken“. (Fuchs-Heinritz und König 2011:299)

Bourdieu's Auswertung der Vorlesung im Selbstversuch (Bourdieu 2002:121-124) liest sich wie die Vorbereitung auf eine harte Abschlussprüfung und er selbst beschreibt sich eher wie ein nervöser Schuljunge: „Man wird mir sagen, daß ich eine tonlose Stimme hatte. [...] Ich bringe es, mehr schlecht als recht, zu Ende. Danach fühle ich mich furchtbar elend, eher wegen des Eindrucks, zu vieler Schnitzer als einen Verstoß [Anmerkung des Autors: gegen die Regeln des intellektuellen Felds Frankreichs] begangen zu haben.“ (Bourdieu 2002:124)

¹³⁵ Es sei hier auf seine Arbeit „Homo Academicus“ (Bourdieu 1992) verwiesen, die vor allem im intellektuellen Feld Frankreichs für Aufsehen sorgte, weil er die Intellektuellen und ihren Habitus aufdeckte und kritisierte.

Bourdieu bleibt dem intellektuellen Feld Frankreichs Zeit seines Lebens kritisch gegenübergestellt. Er hat die Stelle am Collège de France nur mit Schuldgefühlen angetreten, gleichwie er Schuldgefühle gegenüber seinem verstorbenen Vater hat, dessen Erbe er auf diesem Weg ausgeschlagen hat. (Fuchs-Heinritz und König 2011:299)

Zuletzt: Pierre Carles produzierte eine Biographie Bourdieus besonderer Art, indem er einen Dokumentarfilm „Soziologie ist ein Kampfsport: Pierre Bourdieu im Porträt“ drehte. Es ist hier nicht der Platz für eine tiefergehende Analyse des Films, aber es sei darauf hingewiesen, dass der Bourdieu'sche Stil wohl kaum eingehender und deutlicher zutage tritt als in den Filmaufnahmen. Gleichwohl inszeniert sich Bourdieu auch, konstruiert sich, wie auch Carles Bourdieu inszeniert. Die Nervosität der Eingangsszene, in der sich Bourdieu auf eine Videoschaltung zu einer Konferenz in den USA vorbereitet, ist wie ein Echo der Nervosität bei seiner Antrittsvorlesung am Collège de France. Bourdieu ist intellektuell der kompetente Partner und Redner, aber persönlich schüchtern, fast ängstlich.

Pierre Bourdieu verstirbt am 23.01.2002 unerwartet und schnell an einem Krebsleiden, welches erst kurz zuvor entdeckt wurde. Mit Bourdieu verstarb ein Erneuerer der soziologischen Disziplin und international anerkannter Forscher, der kontrovers diskutiert wurde, der aber einen Schatz an Erkenntnistheorie, Methode und Begrifflichkeiten hinterlässt, der erst nach und nach gehoben wird. Charakteristisch für die bruchstückhafte Biographie Bourdieus ist die Tatsache, dass nur in einer einzigen Veröffentlichung¹³⁶ über ihn am Rande erwähnt wird, dass er eine Frau und drei Söhne hinterlässt. (Krais 2009:83)

3.2 Forschungsstand Pierre Bourdieus

„Bourdieu war ein außerordentlich produktiver Soziologe.“ (Krais 2009:8)

„Bourdies Gesamtwerk nimmt Ausmaße an (Auszahlungsstand zur Zeit: über 2300 Publikationen, [...])“ (Fröhlich und Mörth 2009:373)

Den Forschungsstand von Bourdieu völlig zu überblicken, würde den Rahmen dieser einfachen Masterarbeit sprengen¹³⁷. Daher beschränke ich mich auf zwei ausgewählte Titel, die sowohl zu den Begriffen Feld und Kapital als auch zu dem Habituskonzept beigetragen haben. Die weiteren Werke werden unter den entsprechenden Abschnitten angeführt.

¹³⁶ Von den mir vorliegenden Veröffentlichungen.

¹³⁷ Bourdieu hat Zeit seines Lebens ca. 1800 Werke verfasst, mitverfasst, autorisiert oder in jeder nur denkbaren Art bei deren Entstehung mitgewirkt. Die Differenz zu den hier vorgestellten ca. 2300 ergibt sich zumeist durch Übersetzungsarbeiten.

Da er bereits früh das Habituskonzept einführt¹³⁸, zieht sich die Definition, die empirische Untersuchung und auch die Weiterentwicklung des Habituskonzeptes durch sein Gesamtwerk (s. u. „Sozialer Sinn“).

Daher ist es nicht leicht, von „zentralen Werken“ Pierre Bourdieus zu sprechen, da diese auch von seinen Weiterentwicklern und Schülern unterschiedlich bewertet werden. Für die Entwicklung des Habitus als Theorie der Praxis sind die Werke „Entwurf einer Theorie der Praxis“ und „Sozialer Sinn“ als zentral beschrieben (Lenger und Schneickert 2009:279) und als Doppelwerk zu verstehen. Daher wähle ich diese beiden Werke zur genaueren Betrachtung aus. Für eine Darstellung einiger weiterer Zentralwerke verweise ich auf die teilweise sehr detaillierten Artikel des Bourdieu-Handbuches (Fröhlich 2009:245-371).¹³⁹

Die Werke Bourdieus sollen hier etwas ausführlicher dargestellt werden als die Werke Hieberts, da sie von komplexerem Aufbau sind und, auch wenn Bourdieu diese Begrifflichkeit abgelehnt hat, mehr den Charakter einer Großtheorie haben. Der Zugang ist zudem dadurch erschwert, dass Bourdieu seine Konzepte zwar früh einführt und vorstellt, diese aber konstant weiterentwickelt und verfeinert, von daher scheint, wo sinnvoll, neben der kurzen Inhaltsnennung auch die Abfassungszeit der einzelnen Kapitel eines Werkes eine wichtige Information zu sein.

Veröffentlichungen wie die „Reflexive Anthropologie“ (Bourdieu und Wacquant 2006), „Die Feinen Unterschiede“¹⁴⁰ (Bourdieu 2012), „Die verborgenen Mechanismen der Macht“ (Bourdieu 2005) oder „Das Elend der Welt“ (Bourdieu 2009) haben ohne Frage ebenso einen hohen Stellenwert. Für den Gegenstand dieser Forschung ist die „Reflexive Anthropologie“ insoweit von Interesse, da Bourdieu damit, ähnlich wie im soziologischen „Selbstversuch“ (Bourdieu 2002) und in seinem „Soziologie als Beruf“ (Bourdieu et al., 1991) seine Wissenschaftstheorie offenlegt.

Dies hat laut Kraus/Gebauer mit der Rezeption von Bourdieus Werk in Deutschland zu tun (Kraus 2009:84-85, FN 3). Sie sind sich mit dem Autoren einig, dass „[a]ls grundlegende Arbeit der theoretischen Reflexion seines Zugangs zur sozialen Welt ist jedoch bereits der 1972 veröffentlichte Band »Esquisse d’une théorie de la pratique« [Anmerkung des Autors: Entwurf einer Theorie der Praxis] (dt. 1976a) zu sehen.“ (:85).

¹³⁸ Er bezeichnet die Frage, die ihn später zum Habituskonzept bringt, als seine Ausgangsfrage: „Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne dass ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?“ (Rehbein 2011:86).

¹³⁹ Mit ihnen gewidmeten Artikeln werden im Bourdieu-Handbuch auch nur der „Entwurf“, der „Soziale Sinn“, „Die Feinen Unterschiede“ und „Der Staatsadel“ bedacht. Viele andere Schriften sind unter ihren jeweiligen Themenfeldern subsummiert, wie z. B. Bourdieus Schriften zur Bildungssoziologie (Fröhlich 2009:254ff).

¹⁴⁰ Diese über 700 Seiten starke Untersuchung der Felder Frankreichs wendet viele der Forschungsmethoden und Theoreme Bourdieus an und darum werden die „Feinen Unterschiede“ (Bourdieu 2012) auch oft als sein Hauptwerk gesehen. (siehe Bremer, Lange-Vester&Vester 2009)

3.2.1 Entwurf einer Theorie der Praxis

Die französische Erstausgabe des „Entwurfs“ erschien 1972 und stellte die reflexive Bemühung Bourdieus dar, seine Ursprungsfrage¹⁴¹ zu beantworten. Er „kam zu der Überzeugung, dass menschliches Leben weder mit den Fragen nach der Handlungsrationalität von Max Weber noch mit den abstrakten Modellen logischer Strukturen nach Claude Lévi-Strauss angemessen beschrieben und erklärt werden könne.“ (Sieg 2009:272)

Bourdieu's empirische Forschungen beginnen in Algerien, wo er mit ökonomischem Interesse die Veränderungen in der Gesellschaft untersucht, aber schon sehr bald versucht, alles, den gesamtgesellschaftlichen Umbruchsprozess in den Blick zu bekommen. Er beschreibt seinen Forschungsprozess selbst: „Armer Bourdieu, mit den armseligen Instrumenten, die du hast bist Du der Sache nicht gewachsen, man müsste einfach alles wissen und alles verstehen, die Psychoanalyse, die Ökonomie [...]“ (Bourdieu et al. 2003:36).

Nach seiner Rückkehr aus Algerien untersuchte er seine Heimat, den Bèarn (vgl. Kapitel 3.1 Biographie Pierre Bourdieus) mit der Fragestellung, wie Vermählungen im Bèarn zustande kommen. Das Buch in seiner deutschen Übersetzung (siehe unten) vereinigt Materialien, die im Zeitraum von 1964–1976 erfasst und entwickelt wurden und stellt Bourdieus erste Zusammenstellung eines alternativen ethnologisch/soziologischen Theoriegebäudes mit eigenen Begrifflichkeiten (Habitus, Kapital, Feld, symbolische Gewalt – vgl. Saalman 2009:272) dar.

Der Titel „Theorie der Praxis“ ist dabei nicht ein Zufallsprodukt, sondern beschreibt treffend, was Bourdieu im Sinn hatte:

1. Eine Theorie, welche die wesentlichen Grundelemente der Praxis umfasst.
2. Die paradoxisch aufeinander bezogenen Begriffe Theorie und Praxis vereinen zwei Konzepte, die sowohl in der Geschichte als auch in der damaligen intellektuellen Situation Frankreichs eher gegensätzlich geführt wurden. Ihre komplexe Beziehung zu beschreiben ist Gegenstand des „Entwurfs“.
3. Bereits im Titel wird deutlich, dass Bourdieu eine große Theorie schreiben will, was der Begriff „Entwurf“ nur wenig abschwächt.
4. Die Betonung der Praxis steht im Gegensatz zu dem damals vorherrschenden Strukturalismus.
5. Die Formulierung ist ein Echo von Marx' Gedanken und eine Weiterführung derselben auf soziologischer Ebene.

¹⁴¹ Die Frage lautete: „Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne dass ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?“ (Bourdieu 2011:86).

6. Die Weiterführung einer Theorie der Praxis besteht auch in der Veränderung der Praxis und führt damit gleichsam die politische Ebene mit, wie Bourdieus Leben deutlich gezeigt hat. (:272)

Dieses Buch von seinem Aufbau her zu beschreiben ist für einen Nicht-Bourdieu-Kenner kaum zu leisten, gibt es doch eine Redaktionsgeschichte zu beachten. Die vielen Veröffentlichungen Bourdieus gehen zum großen Teil auf Wiederveröffentlichungen und Neuzusammenstellungen seiner Texte zurück, was man am „Entwurf“ sehr schön verdeutlichen kann.

Teil I, Kap. 1: 1965 bereits publiziert (aber datiert 1960)

Teil I, Kap. 2: 1970 publiziert (aber datiert 1963/64)

Teil I, Kap. 3: 1972 neu verfasst mit Abdelmalek Sayad (dem auch das ganze Buch gewidmet ist)

Teil II, Kap. 1-4: geschrieben 1972

Teil II, Kap. 5: 1976 verfasst

Anhang: 1964

Deutlich ist dem Buch abzuspüren, wie Bourdieu seinen Zugang zu den Daten verändert. Teil I, Kap. 1 forscht er ganz stark unter den Prämissen des Strukturalismus und der ethnographischen Methode Lévi-Strauss' (Bourdieu 2002:48-50). Er sucht zuverlässige Strukturen, welche die Praxis beschreiben. Diese Suche ist aber für ihn ein Fehlschlag, denn sie konnte die erforschte Praxis nicht erklären. In Bezug auf die Möglichkeit und Unmöglichkeit sozialen Handelns in Algerien bemerkt er:

Es gilt die Tatsache ernst zu nehmen, daß Handlungssequenzen, die vom Beobachter als reversibel wahrgenommen werden, von dem Handelnden selbst als irreversibel gelebt werden; und daß die Reversibilität wie die Irreversibilität gleichermaßen der objektiven Wahrheit dieser Praxis eingeschrieben sind. [sic!] (Bourdieu 1979:219)

Bourdieu beschreibt damit, in der ihm eigenen Sprachgestalt, die Inkongruenz zwischen Struktur und dem erwarteten Handeln (in diesem Fall in Heiratsritualen) und dem realen Handeln. Saalman bemerkt dazu: „Seine Untersuchungen der Heiratsarrangements und des Austauschs machten Bourdieu klar, wie unzulänglich der Strukturalismus ist.“ (Saalman 2009:273)

Bourdieu untersucht bei den Kabylen, einem Bergbauernvolk in Algerien, die Ökonomie der Ehre (Bourdieu 1979:46), die praktiziert wird, um symbolisches Kapital und damit größeres Ansehen in der Gesellschaft zu erlangen (Saalman 2009:273), doch sind nicht nur die ethnologischen Untersuchungen von Interesse, vielmehr sind es seine Ableitungen, die im zweiten Teil des Buches vorgestellt werden. Hinter seiner ethnologischen Forschung liegt das Bestreben, die

Forschung selbst abzubilden und gleichzeitig mit ihr zu „brechen“ (siehe 3.3.3 Forschungsmethoden)

„Die Konstruktion objektiver Strukturen (Preiskurven, Chancen des Zugangs zu höheren Bildungsinstitutionen, Gesetze des Heiratsmarktes) gestattet faktisch erst, das Problem der Mechanismen anzugehen, durch welche die Beziehungen zwischen den Strukturen und den Praktiken oder den ihnen einhergehenden Repräsentationen gestiftet werden [...]“ (Bourdieu 1979:149)

3.2.2 Sozialer Sinn

Bourdieu veröffentlicht „Sozialer Sinn“ 1980 in Paris und es kann laut Lenger/Schneickert (Lenger und Schneickert 2009:279) „mit Fug und Recht als ein Schlüssel zu Bourdieus Gesamtwerk gelten.“

In der Veröffentlichung wendet Bourdieu die Erkenntnisse aus seiner Erforschung traditioneller Gesellschaften auf die französische Gesellschaft an und schafft somit die Brücke zwischen seiner Ethnologie und der Ausformulierung einer Soziologie (:279).

Bourdieu baut das Werk aber auf den Grundlagen seines „Entwurfs“ auf, es „bleibt nicht unbemerkt, dass weite Teile aus ‚Theorie der Praxis‘ in umformulierter Weise im neuen Werk [dem „Sozialen Sinn“, Anmerkung des Autors] anwesend sind“, urteilt Flaig (2000:371).

Es unterteilt sich – analog zu dem ursprünglichen „Entwurf“ – in zwei Teile: 1. Buch „Kritik der theoretischen Vernunft“ und 2. Buch „Praktische Logikformen“.

Neben den rezeptionsgeschichtlich interessanten Kapiteln 1 *Die Objektivierung objektivieren*, 2 *Die imaginäre Anthropologie des Subjektivismus* und 9 *Die Objektivität des Subjektiven* ist das Kapitel 4 für die vorliegende Untersuchung stark anschlussfähig: *Glaube und Leib*.¹⁴²

„Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus“ (Bourdieu 1993:49) bemerkt Bourdieu im ersten Teil des Buches. Es stellt aber auch einen bedeutsamen Wandel in der Forschungstätigkeit Bourdieus dar, denn er druckt den Artikel über das kabyllische Haus nochmals ab (er war bereits im „Entwurf“ enthalten) und verabschiedet sich gleichsam von der strukturellen Anthropologie eines Lévi-Strauss.

¹⁴² Zur Rezeption des „Sozialen Sinns“ sei hier auf den Abschnitt „Rezeption“ in Lenger und Schneickert (2009:287-288) verwiesen.

3.2.2.1 Exkurs: Das kabyllische Haus

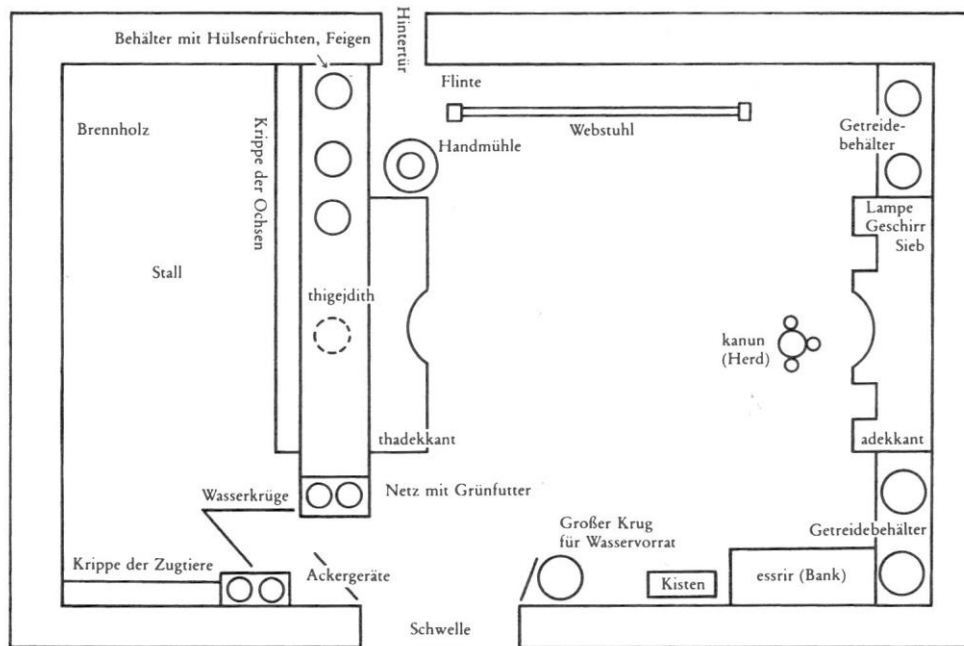


Abbildung 26: Zeichnung des kabyllischen Hauses

Um den Detailreichtum und die Akribie darzustellen, mit der Bourdieu seine empirischen Forschungen betrieben hat, sei hier auf seine Untersuchung zum kabyllischen Haus eingegangen. Diese kommt auch im „Entwurf“ vor (Entwurf, 1. Teil; 2. Kapitel Bourdieu 1979:48-67) und wird im „Sozialen Sinn“ im Anhang nochmals aufgeführt.

Bourdieu fertigt Zeichnungen (siehe Abbildung 26: Zeichnung des kabyllischen Hauses) und Fotografien¹⁴³ an, um die Ergebnisse seiner Forschung zu fixieren, vor allem aber spricht er mit den Kabylen und kommt so zu einer umfassenden Beschreibung des Hauses in seinem religiösen, familiären, strukturellen und symbolischen Kontext. Dabei wird schnell klar, wie die Arbeitsweise Bourdieus aussieht und warum des Öfteren berichtet wird¹⁴⁴, dass er und seine Mitarbeiter bis in die Nacht hinein gearbeitet haben: „In der Nacht, während wir, Sayad und ich, bis in die frühen Morgenstunden arbeiteten, um die Beobachtungen des vergangenen Tages festzuhalten, [...]“ (Bourdieu 2002:63)

Schaut man auf die Beschreibung und Interpretation des Hauses in Gegensatzpaaren wie z. B. „Feuer : Wasser::gekocht : roh::oben : unten::Licht : Schatten::Tag : Nacht :: männlich : weiblich :: nif : ħurma :: befruchtend : zur Befruchtung bereit :: Kultur : Natur, dann fällt die Kategorisierung und der Dualismus auf, den Bourdieu hier in der Beobachtung einsetzt.

¹⁴³ Bourdieu reflektiert auch über die Verwendungsweisen der Kamera in ethnografisch-soziologischer Forschung z. B. in Bourdieu and Boltanski (2007).

¹⁴⁴ So auch in Rehbein (2011:44-45).

Diese Gegensatzpaare nimmt Bourdieu anhand der Raumstruktur, der Möbel, der Schlaforte usw. wahr. (Bourdieu 1979:48-65 und Bourdieu 1993:468ff) Was auch deutlich wird, ist, wie stark Bourdieu hier noch dem Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss' anhängt (vgl. das Kapitel 1.4.5.2 Claude Lévi-Strauss).

Mit der zweiten Veröffentlichung des Artikels drückt Bourdieu seinen Weg zum Poststrukturalismus und seine Distanzierung vom Determinismus eines Lévi-Strauss' (Bourdieu 2002:70) aus, in welcher er von einer „echten Konversion“ (:68) spricht.

3.2.3 Reflexive Anthropologie

Diese Veröffentlichung nennt Bourdieu selbst „einen Überblick über die zentralen Intentionen und Ergebnisse meiner Forschungsarbeit [...], der systematisch und dennoch leicht verständlich“¹⁴⁵ ist. (Bourdieu und Wacquant 2006:7)

Im ersten Teil stellt Loïc Wacquant Bourdieus Werk, seine „intellektuelle Landschaft“ vor und gibt Einblick in seine wissenschaftstheoretischen Positionen (Sieg 2009:268).

Der zweite Teil ist nicht nur eine Verschriftlichung der Kolloquien, welche Bourdieu und Wacquant 1987 an der University of Chicago abgehalten haben¹⁴⁶, sondern vielmehr eine Dokumentation dieses Kolloquienprozesses, der über Jahre andauerte.

Die „Reflexive Anthropologie“ ist durch die leichter zugängliche Form und die praktischen Fragen zu einem guten Übersichtswerk geworden, das vor allem durch einen synthetisierenden Wacquant glänzt. Als Einstieg in das Gesamtwerk Bourdieus bietet es gute Hilfen.

3.3 Pierre Bourdieu – Arbeitsweise, Methode und Einflüsse

3.3.1 Der doppelte Bruch

Bourdieu forschte stark an der Wissenssoziologie, was sowohl mit dem intellektuellen Klima Frankreichs, als auch mit seinem Ausgangsfach, der Philosophie, zu tun hat.

Um rechte Wissenschaft treiben zu können, muss man, laut den Autoren¹⁴⁷ von „Soziologie als Beruf“ (Bourdieu et al. 1991) erst einmal „nichts wissen“, einen Bruch mit dem Alltagswissen

¹⁴⁵ Interessant ist, dass Loïc Wacquant in seinem Vorwort einen anderen Eindruck gibt: „Dieses Buch dürfte [...] den eiligen Leser, der auf der Suche nach einer einfachen Übersetzung von Pierre Bourdieus Denken ist, enttäuschen.“ (Bourdieu and Wacquant 2006:10)

¹⁴⁶ Hier gegen Sieg (2009:268), da Wacquant selbst von einem „konstruierten Dialog“ spricht und einen Zeitraum von drei Jahren und einer Entstehung in Paris und Chicago. Es soll nicht der Eindruck entstehen, dass hier nur ein Kolloquium abgebildet wurde, auch wenn der Teil mit dieser Überschrift beginnt.

und seinen Begriffen vollziehen. Die Alltagssprache ist nicht für wissenschaftliche Untersuchungen geeignet, denn sie ist mit einer „bestimmten Sichtweise der sozialen Welt“ verbunden und wird „auch realistisch verstanden“ (alle Zitate nach Rehbein 2011:52).

Hiebert würde davon sprechen, dass die Alltagswelt zu stark positivistisch geprägt ist (siehe Kontextualisierung). In diesem ersten Bruch folgt Bourdieu der Wissenschaftstheorie Bachelards¹⁴⁸ (vgl. Bourdieu 2002:16). Ohne diesen ersten Bruch und der auf ihn folgenden theoretischen Neukonstruktion der Begriffe – analog zu den Naturwissenschaften, für die diese „Objektivierung eine Selbstverständlichkeit“ (Rehbein 2011:53) darstellt, kann keine Forschung im Bourdieu’schen Sinne betrieben werden.

Im zweiten Schritt – gleichsam dem zweiten Bruch – muss auch mit dieser vermeintlichen Objektivierung gebrochen werden. Denn objektives Wissen über die soziale Welt kann man nicht erlangen, weil man als Forscher nicht selbst Akteur ist.

Dazu schreibt Bourdieu:

„Es gibt eine objektive Wahrheit des Subjektiven, selbst wenn es der objektiven Wahrheit widerspricht, gegen die man es konstruieren muß. [...] Es hieße die Objektivität verraten, würde man so tun, als hätten die sozialen Subjekte keine Vorstellung, keine Erfahrung der Realitäten, die von der Wissenschaft konstruiert werden.“ (Bourdieu 1993:31)

Soziologie heißt, eine soziale Sicht auf eine soziale Sicht zu haben, denn der Forscher bleibt Teil der Alltagswelt. Schaut man nur wissenschaftlich-objektiv, bricht der Forscher mit allen Vorurteilen, nur mit seinen eigenen nicht. Das führt zu dem Bruch mit sich selbst: Die Selbstobjektivierung.

Rehbein spricht aber davon, dass Bourdieu diese Selbstobjektivierung kritisch meint. Dies bedeutet, dass er einen Zirkelschluss des Verstehens durch eine kritische Komponente aufheben und in eine Spirale überführen will, die sich immer weiter bewegt.

Bourdieu beschreibt seinen diesem wissenschaftstheoretischen Ansatz konsequent folgenden „Selbstversuch“ als „Versuch auf Bruchstücke der Selbstobjektivierung zurückgreifen zu können, die ich entlang meines Weges, während meiner ganzen Forschungstätigkeit zurückgelassen habe und die ich hier zu vertiefen und zu ordnen versuche.“ (Bourdieu 2002:11)

¹⁴⁷ Das Buch war als dreibändiges Werk geplant, welches eine Einführung in die Arbeit der Soziologie bieten sollte, wurde aber durch seine populäre Ausrichtung und den „Kochbuchcharakter“ von Bourdieu nicht mehr weitergeführt. So blieb es beim ersten Band. (siehe Rehbein 2011:51). Des Weiteren ist anzumerken, dass die Übersetzung „Soziologie als Beruf“ zumindest irreführend ist, denn der französische Originaltitel „Le Metier de sociologue“ (1968) bedeutet eher „Die Arbeit der Soziologie“ oder „Die soziologische Arbeit“.

¹⁴⁸ Dessen Gedanken wurden via Canguilhem zu Thomas Kuhn tradiert und in der amerikanischen wissenschaftlichen Szene durch sein „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (Kuhn 1996) verbreitet (vgl. Sieg 2009:266).

Der „Selbstversuch“ ist der Abschluss seiner letzten Vorlesungsreihe, die Bourdieu 2000 unter dem Thema „La science de la science“ am Collège de France gehalten hat und er reflektiert diesen „doppelten Bruch“ intensiv unter der Begrifflichkeit, die er später benutzt: Reflexivität¹⁴⁹.

Wacquant beschreibt ihn bereits 1992¹⁵⁰ treffend: „Wenn es ein Merkmal gibt, durch das sich Bourdieu in der Landschaft der zeitgenössischen soziologischen Theorie auszeichnet, dann sein ständiges Bemühen um Reflexivität.“ (Bourdieu und Wacquant 2006:62)

Bourdieu ist hier im besten Sinne kritisch, denn er versucht hinter all das zurückzugehen, was er vorfindet und diesen Prozess auch offenzulegen. So ist er nicht nur „einfacher“ Verfechter des sozialen Konstruktivismus, sondern konsequent in seiner Forderung eine „Soziologie der Soziologie“ einzuführen und zu fordern.

So hat „Bourdieu nie aufgehört, die Werkzeuge der Wissenschaft auch auf sich selber anzuwenden, auch wenn er dies auf eine Art und Weise getan hat, die für viele seiner Leser nicht immer unmittelbar kenntlich ist.“ (:62)

Den daraus unweigerlich entstehenden Zirkelschluss kommentiert Rehbein:

Zu den wichtigsten Lehren Bourdieus gehört die soziologische Selbstanalyse. Die sozialen Bedingungen der eigenen Sichtweise müssen hinterfragt werden, um nicht blind Vorurteile zu reproduzieren. Die Forderung mündet zwar in einem Zirkel – weil auch die Selbstanalyse einen Standpunkt und dessen soziale Bedingungen voraussetzt –, aber dieser Zirkel kann hermeneutischer Natur sein. (Rehbein 2011:12)

Mit dem Charakter der Hermeneutik, des weiteren Verstehens wäre ein Zirkelschluss keine geeignete Metapher mehr – eine *Spirale* kann hier die bessere Analogie sein, denn diese hat eine dritte Bewegungsdimension, nicht nur zyklisch, sondern auch vertikal und auf den Mittelpunkt hin – zentripetal – ausgerichtet¹⁵¹. Diese Analogie ist für Bourdieu ungleich treffender, denn, wie man am „Selbstversuch“ (und auch am „Entwurf“ oder am „Sinn“) ablesen kann, ist Bourdieu immer wieder auf frühere Forschungen und Erkenntnisse eingegangen und hat diese modifiziert mit dem Ziel, akkurater und begründeter, weil reflexiver von der Wirklichkeit zu sprechen.

¹⁴⁹ Schultheis (2002:133-143) fasst im Nachwort des Selbstversuches Bourdieus deutlich treffender zusammen, als Hark (2009) dies in dem entsprechenden Artikel im Bourdieu-Handbuch vermag, die, für mich nicht nachvollziehbar, den „Selbstversuch“ nicht in ihre Untersuchung mit einbezieht.

¹⁵⁰ Das Buch erschien in der französischen Erstausgabe bereits 1992, während die deutsche Ausgabe 1996 und die hier zitierte 2006 erschien.

¹⁵¹ Der Grundgedanke einer hermeneutischen Spirale entstammt der gleichnamigen Monographie Grant R. Osbornes „The Hermeneutical Spiral“ (Osborne 2006).

3.3.2 Philosophische Einflüsse

Zahlreiche andere Wissenschaftler¹⁵² prägen aber seine philosophische und erkenntnistheoretische Entwicklung. Gerade in seinen Jahren in Algerien, in denen auch der „Entwurf“ entstand, ist Max Weber für ihn sehr wichtig – er bestellt sich die protestantische Ethik und übersetzt selbst Teile davon, um seine ethnologischen Forschungen einzuordnen und zu vertiefen. Von Hause aus ist Bourdieu aber kein Soziologe, sondern er studierte und lehrte die Philosophie der Naturwissenschaften in seinen frühen Jahren vor seinem Militärdienst in Algerien (3.1 Biographie Pierre Bourdieus).

Dieser Startpunkt in der Philosophie¹⁵³, vor allem auch in Gegenposition zum Intellektualismus Jean-Paul Sartres, ermöglicht Bourdieu einen neuen Ansatz des Verstehens – er grenzt sich sowohl gegenüber der positivistischen Erkenntnistheorie ab als auch gegenüber der objektivistischen Methode (z. B. in Bourdieu 1979:148-150; Bourdieu 1998:83ff) und vollzieht auf diese Weise seinen „doppelten Bruch“ und beginnt damit die Wissenschaft unter soziologischen Gesichtspunkten aufzuschlüsseln, eine Soziologie der Soziologie zu betreiben.

Seine philosophische und strukturalistische Vorbildung helfen ihm die „Vorstrukturen“¹⁵⁴ aufzudecken und den Forscher und seine Dispositionen als Teil des Forschungsprozesses in den Blick zu bekommen. Gerade die Überwindung der Antinomie zwischen der subjektivistischen Erkenntnisweise und der objektiven bildet das Kernstück Bourdieu'scher Arbeitsweise. Im gleichen Maß bietet sein Habitus (vgl. Habitus) eine organische Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Subjekt und Objekt an und steht damit im Gegensatz zu der Platonischen Trennung (Dualismus) derselben. Bourdieu ist damit Brückenbauer zwischen – in der Wissenschaftswelt sonst dualistisch aufgebauten – Positionen.

3.3.3 Forschungsmethoden

Pierre Bourdieu ist Feldforscher – er berichtet in seinem Buch (Bourdieu et al. 1991) ausführlich über seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Hier ist die Schnittmenge zu der

¹⁵² Schon während seiner Studienzeit bekam er Kontakt mit Derrida, Foucault und anderen Zeitgenossen. Intellektuell beeinflusst wurde er zu dieser Zeit wesentlich durch die Vertreter der französischen Phänomenologie Sartre und Merleau-Ponty und in der Folge auch von Husserl und dem frühen Marx (Rehbein 2011:20-21). Diese Einflüsse zeigen sich im Werk Bourdieus immer wieder – weiterführend hierzu: Fuchs-Heinritz und König (2011:268).

¹⁵³ Pierre Bourdieu hat sich in seinen philosophischen Studien vor allem den Naturwissenschaften und der Mathematik zugewandt. Seine Aggregation hatte Leibniz als Thema.

¹⁵⁴ Aristoteles in seinem Werk über die Metaphysik schreibt über die Wichtigkeit der Vor-Fragen. (Aristoteles 1994). Erst mit dem Bewusstsein einer Vor-Strukturiertheit der Strukturen kommt der Forscher in der Erkenntnistheorie weiter. Darum ist es Bourdieu zeitlebens wichtig gewesen, sich als Forscher immer als Teil des Forschungsgeschehens zu definieren – siehe dazu auch Bourdieu and Wacquant (2006:17-21).

biographischen Entwicklung groß. Und so ist auch sein Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1979) durch und durch aus der Praxis entstanden und geschrieben¹⁵⁵.

Als eine Art Normalfall in der Untersuchung wird vielfach das Buch „Die feinen Unterschiede“ gesehen (Bourdieu 2012). Hier legt Bourdieu auch seine Forschungsmethoden offen (:784-841) Diese bestehen in einer Mischung von quantitativer Analyse mittels Fragebögen (:800-808) und qualitativen Daten, die aus Interviews und Beobachtungen (:809-810) bestehen.

Diese Untersuchungsmethoden gehören zum Standardrepertoire der ethnologischen und soziologischen Forschung (Henecka 2009:210ff), wobei Rehbein generell urteilt:

„Im Zentrum von Bourdieus Methodologie stand stets das Interview.“ (Rehbein 2009:253)

Besonders interessant erscheint eine Untersuchungsmethode, die Bourdieu durch „Die feinen Unterschiede“ in Deutschland erst eingeführt hat: die Korrespondenzanalyse.

Bei der Korrespondenzanalyse geht es um die Auswertung multivarianter Variablen auf Korrespondenzen miteinander. Die Tabelle auf der Doppelseite 212–213 (Bourdieu 2012) stellt eine solche Korrespondenzanalyse dar, die unterschiedliche soziale Positionen (schwarz abgebildet) mit dem Raum der Lebensstile (rot abgebildet) miteinander in Beziehung bringt. Es gibt noch weitere, detailliertere Formen der Korrespondenzanalyse, die die Auswertungsdaten rund um ein Koordinatenkreuz (Achsenkreuz) herum abbildet.

Bremer und Lange-Vester&Vester (2009:289) beschreiben die Forschungsmethoden Bourdieus folgendermaßen:

„[...] Er wendet dabei eine Reihe höchst unterschiedlicher qualitativer und quantitativer Verfahren an, die er auf unkonventionelle Weise miteinander kombiniert.“

Und so urteilt auch Rehbein über die Methoden Bourdieus:

„Die Einbeziehung und Ausnutzung verschiedener Perspektiven auf denselben Gegenstand zeichnete Bourdieus Methode bis zuletzt aus.“ (Rehbein 2009:253)

3.3.4 Weitere Einflüsse: Strukturalismus

Bemerkenswert bei Bourdieu sind diese beständige, reflektierte Feldforschung und zugleich das hohe Niveau seiner erkenntnistheoretischen Diskussion und Implementierung der Ergebnisse. Bourdieus Haupteinflüsse stammen aus dem Strukturalismus Claude Lévi-Strauss' und den Grundlegungen Emilie Durkheims und Max Webers, die er – vor allem mit seinem Habituskonzept

¹⁵⁵ Bourdieu beginnt das Buch mit drei Studien der kabyliischen Ethnologie, die immerhin ca. 1/3 des gesamten Werks ausmachen. Auf diesen Erkenntnissen seiner ethnologischen Feldforschung baut er seine „Theorie der Praxis“ auf, immer wieder fließen praktische Erfahrungen z. B. aus dem Béarn (Bourdieu Heimat in Frankreich) ein, die seine komplexe Theorie zugleich erdet und illustriert. ([Bourdieu 1979:145ff)

– entscheidend weiterentwickelte (vgl. Moebius und Peter 2009:27) und mit fortschreitender Erkenntnis und Systematisierung seiner Ergebnisse auch kritisierte¹⁵⁶.

Zu Lévi-Strauss bemerkt Bourdieu, dass er sich „[...] in die von ihm begründete (oder wiederbelebte) Tradition einreihete, [...]“ (Bourdieu 2002:52), diese Spur des Strukturalismus aber sollte Bourdieu niemals ganz verlassen. Es ist interessant, wie stark Bourdieu auch die Werke von Malinowski, Radcliffe-Brown und Franz Boas wahrnimmt (vgl. Bourdieu 1979:444-445, Fußnote 26 und :453, Fußnote 10) und mit Durkheim und Lévi-Strauss in seine frühen Forschungen synthetisierend implementiert¹⁵⁷.

So war er von Claude Lévi-Strauss beeindruckt und versuchte, laut Rehbein (2011:48), zunächst ca. zehn Jahre die Ergebnisse seiner Forschung strukturalistisch zu interpretieren. Ablegen konnte er den Strukturalismus Lévi-Strauss’ erst, als er im heimischen Béarn forschte: „Im heimischen Universum sei es ihm möglich gewesen, den Erkenntnisprozess und das Erkenntnissubjekt mit zu erforschen.“ (:49) Bourdieu bricht mit dem Strukturalismus, weil er die Heiratsriten der Béarner erforscht und die empirischen Daten ein völlig anderes Bild ergeben als die strukturalistische Theorie.

3.4 Grundlegende Begriffe

Von grundlegenden Begriffe der Sozialtheorie¹⁵⁸ Bourdieus zu sprechen, bedeutet gleichsam diese nachträglich zu konstruieren – Bourdieu hätte gegen eine derartige Systematisierung von Begrifflichkeiten sicherlich Einspruch erhoben. Für den Zweck dieser Arbeit jedoch ist eine Systematisierung hilfreich, da die Zugänglichkeit der Texte Bourdieus zumindest erschwert ist durch Wiederholungen und teilweise fast unleserliche Satzkonstruktionen¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Zu der Kritik am Strukturalismus siehe: Moebius und Peter (2009:27) und Fuchs-Heinritz und König (2011:24-25). Bourdieu selbst bemerkt: „in der Tat ist dieser [gemeint ist der Artikel über das kabyllische Haus und die verkehrte Welt – Anmerkung des Autors] gewiss meine letzte Arbeit als unbefangener Strukturalist.“ (Bourdieu 1993:23).

¹⁵⁷ Bourdieu nimmt in seiner ethnologischen Forschung zunächst alles wahr und differenziert in seiner Methodik nicht vgl. 3.3.3.

¹⁵⁸ Ich verwende den Begriff Sozialtheorie hier mit Bedacht, denn Bourdieu selbst ist immer wieder davor zurückgeschreckt, eine vollständige Theorie des Sozialen vorstellen zu wollen, auch wenn das einer der Hauptpunkte seiner Kritiker war. Schwingel spricht davon, dass Bourdieus Sozialtheorie keine „Großtheorie“ wie die von Parson, Habermas oder Luhmann ist, sondern vielmehr ein auf die Praxis der Forschungsfelder zugeschnittenes Instrumentarium von Theoremen (Schwingel 2011:18-19).

¹⁵⁹ Fuchs-Heinritz und König (2011:11-12) sprechen von Bourdieus Schreibstil, der „oft [...] durch einen überkomplexen, geradezu unübersichtlichen Satzbau (ellenlange) Sätze mit mehreren ineinander geschachtelten Nebensätzen und Einschüben) gekennzeichnet“ ist. Dies erklärt sich hauptsächlich durch die Übersetzung, zu der Kraus und Gebauer (Kraus, 2009:7) anmerken: „in der deutschen Übersetzung verwandeln sich die Texte leicht zu verschachtelten, schwerfälligen Endlos-Sätzen, in denen die im Französischen oft beeindruckende Kraft und Präzision des sprachlichen Ausdrucks verschwindet.“. Festzuhalten bleibt, dass Bourdieu eine komplexe Schreibweise hatte und Sachverhalte kreisend, wiederholend schilderte. Dies erhöht die Zugänglichkeit nicht und verlangt nach einer systematisierenden Rezeption, wie sie z. B. Fröhlich/Rehbein im „Bourdieu Handbuch: Leben-Werk-Wirkung“ (Fröhlich 2009) vorgelegt haben.

Die grundlegenden Begriffe Bourdieus, die ich untersuchen werde, lauten: Feld, Kapital und Habitus. Für die vielen weiteren Begrifflichkeiten verweise ich auf die Sekundärliteratur, die vor allem zuletzt im „Bourdieu-Handbuch“ unter Kapitel II. 41 „Konzeptionen und Begriffe Bourdieus“ aufgeführt und vorgestellt werden.¹⁶⁰

Eindrücklich zusammengefasst sind die Begrifflichkeiten anhand einer Formel, welche – laut Bourdieu – die Praxis menschlichen Handelns erklärt:

„[(Habitus) (Kapital)]+Feld = Praxis“ (Bourdieu 2012:175 und Lenger 2013:21)

Die zu erklärende Praxis ergibt sich demnach aus der Kombination von Handlungsmöglichkeiten (Habitus und Kapital) innerhalb bestimmter Strukturen, den Feldern. (Lenger 2013:21) Und um eine Kritik am Bourdieu'schen Sozialtheoriekonzept vorwegzunehmen – es klingt hier deterministischer als Bourdieu es verstanden haben will.¹⁶¹

Es gibt noch bedeutend mehr wichtige Konzepte, aber, wie bereits unter Forschungsstand beschrieben, ist das Gesamtwerk Bourdieus zu umfangreich für die vorliegende Arbeit. Und da mittlerweile einzelne Begriffe Bourdieus ganze Bände füllen (es sei hier auf das gerade erschienene „Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus“ verwiesen) ist die Darstellungstiefe der ausgewählten Kernbegriffe dem Umfang der Arbeit angepasst. Das Bourdieu-Handbuch macht darauf aufmerksam, dass „Bourdieu's Kernbegriffe [...] sehr eng miteinander verknüpft und teilweise nur im Zusammenhang verständlich“ (Fröhlich et al 2009:VII) sind. Durch Hinweise in den Fußnoten und ausreichende Belege soll eine Nachvollziehbarkeit der Argumentation gewährleistet werden.

Die schwer zugängliche Gestalt der Bourdieu'schen Sprache macht eine stringente Definition aus den primären Werken zu einem komplexen Unterfangen, darum habe ich die systematische Betrachtung der Sekundärliteratur häufig parallel zu den Originalwerken zitiert.

3.4.1 Feld

Der Feldbegriff stammt ursprünglich aus der Wissenschaftsdisziplin der Physik, genauer der „Theorie des Magnetismus“ (Saalman und Rehbein 2009:99) und bezeichnet den Wirkungsbereich einer elektrischen Ladung, der sich in einem bestimmten Bereich durch Eisenspäne nachweisen lässt. Kurt Lewin, ein Schüler Ernst Cassirers, deutete diese Theorie der elektromagnetischen Felder

¹⁶⁰ Die Begriffe sind zum großen Teil aufeinander bezogen und vernetzt. Das Bourdieu-Handbuch verweist auf vernetzte Begriffe mithilfe eines *.

¹⁶¹ Mich wundert, dass Bourdieu die „Formel“ nicht umdreht oder zumindest auch in folgender Form präsentiert: Praxis = Feld + [(Kapital) (Habitus)]. In dieser Form präsentiert er seine Forschungsarbeiten und seine Erkenntnisgewinnung, beginnend mit der Praxis und von den Praktiken her denkend.

auf den Menschen hin. Er sei in einem Raum verortet, auf den unterschiedliche, überlappende Kräftefelder einwirken. Die Persönlichkeit des Menschen entstehe im Spannungsfeld dieser Felder. (:99)

Ähnlich versteht auch Bourdieu den Feldbegriff – er arbeitet ihn anhand seiner Studien im religiösen Feld aus (Bourdieu, 2009), was für diese Arbeit besonders interessant ist¹⁶². Bourdieu ist durch seine marxistische Prägung religiösen Themen nicht besonders zugewandt. Er untersucht das religiöse Feld in Frankreich und gibt seiner Untersuchung dabei den Titel „Das Lachen der Bischöfe“ und „Die Heilige Familie“, nicht ohne dabei eine gewisse Ironie mit einfließen zu lassen. (Bourdieu 2009)

Später erinnert sich Bourdieu, dass sich die Genese des Begriffes Feld aus der Lektüre von Webers Religionssoziologie ergeben hat (Rehbein 2011:105 und Fuchs-Heinritz und König 2011:140) – der Begriff wird erst spät im Gesamtwerk Bourdieus entwickelt, aber bekommt dennoch den Rang eines unerlässlichen Grundbegriffes innerhalb der Soziologie Bourdieus zugewiesen. (Rehbein 2011:105)

Dabei verwendet er den Begriff, anders als den Habitusbegriff, durchaus nicht stringent – der „Feld-Begriff (manchmal auch: Kräftefeld, sozialer Raum oder Handlungsraum)“ ist bei Bourdieu „nur ansatzweise einer systematischen Klärung unterzogen.“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:139) – d. h. hier ist Spielraum für unterschiedliche Deutungsweisen, die in der Bourdieu-Forschung auch für unterschiedliche Meinungen sorgen.

Dort sieht Schwingel, einem Ausspruch Bourdieus¹⁶³ folgend, die Felder analog zu den Kräftefeldern in der Physik und beerbt hier, vielleicht wie an keiner anderen Stelle, die Strukturalisten wie Durkheim und Lévi-Strauss, die von dem Feld einen Zwang ausgehen sehen (*contrainte sociale*). Folgt man dieser Strukturtheorie, dann billigt man den Feldern ein gewisses soziales Eigenleben zu, welches komplementär zum Habitus funktioniert. (Schwingel 2009:82). Der Habitus ist inkorporiert und damit verinnerlicht, während die Felder extern angelegt und damit äußerlich, analog zu den physikalischen Kräftefeldern sind. Bleibt man im Bild, so determiniert dieses Feld die Akteure – dies wird von Bourdieu aber immer wieder von sich gewiesen.

Bourdieu wollte mit seiner Feld-Theorie auch den Begriff „Gesellschaft“ dekonstruieren. Wacquant sieht in dem Begriff Gesellschaft einen *leeren* Begriff (Bourdieu und Wacquant 2006:37), den Bourdieu durch „die Begriffe Feld und sozialer Raum“ (ebd) ersetzt. Weber spricht in diesem Zusammenhang von *Lebensordnungen* politischer, ökonomischer, religiöser, ästhetischer

¹⁶² Vgl. hierzu den Artikel „Das Lachen der Bischöfe“ in „Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns“ (Bourdieu 1998:186-197).

¹⁶³ Bourdieu benutzt diesen Begriff in zwei Vorlesungen in Frankfurt: Bourdieu 2000:74.

und geistiger Art. (:37) Wacquant selbst erlebt den Feldbegriff in einem Sportstudio, in dem er das Boxen erlernt und sowohl Feld als auch Habitus der Boxer erlernt. (Wacquant 2006) Das Feld vermag äußeren Einflüssen zu trotzen, da es eine innere Struktur aufweist, die äußere Kräfte wie ein Prisma bricht.

Führt man den Begriff zurück, dann fällt eine starke Nähe zu Wittgensteins *Sprachspiel* auf. Bourdieu selbst fasst Erklärungen dieses Begriffs in der für ihn typischen Art selbst in eine Spiel-Metapher – z. B. eine Mannschaftssportart wie Fußball. In diesem Beispiel entspräche der Habitus dem Sinn für das Spiel, oft auch als Talent bezeichnet (Rehbein 2011:105). Durch den inkorporierten Habitus weiß der Spieler, wo der Ball landen wird, wie er ihn am besten treffen kann und beherrscht durch die kreative Anwendung der Regeln des Spiels den Vorteil gegenüber dem Gegenspieler. Das Feld gliche dem Raum für das Spiel und übt einen großen Einfluss auf selbiges aus, so kann man nicht auf dem gleichen Feld Backgammon oder Schach spielen oder Hockey und Fußball. „Der Kern des Feldbegriffs besteht darin, dass dort etwas, ein Einsatz, im Spiel ist.“ (Papilloud 2003:36) Die Mannschaft – oder die Menschen – müssen an das Feld und die Regeln auf dem Feld gewohnt sein und einen Habitus entwickelt haben, der ihnen das Spiel im Feld ermöglicht.

Es gibt so viele Felder, wie es Spielarten gibt. Felder zeichnen sich aber nicht nur durch Regeln aus, sondern ebenso durch ein Interesse und Machtverhältnisse. Diese beruhen zum einen auf Kapitalien (siehe 3.4.2 Kapital) und zum anderen auf dem Bestreben der Akteure eines Feldes, das Monopol auf „die in ihm wirksame spezifische Kapitalsorte [...]“ (Bourdieu und Wacquant 2006:38) zu erlangen. Oder – anders ausgedrückt – die „Akteure streben nach den bestmöglichen Positionen auf dem Feld.“ (Saalman und Rehbein 2009:101) Wacquant drückt es nochmals pointierter aus: „Ein Feld ist außerdem Raum von *Konflikten und Konkurrenzen* und die Analogie ist die des Schlachtfelds [...]sic!“ (Bourdieu und Wacquant 2006:38)

Hier kommt Bourdieus Ansatz der Macht ins Spiel. Diese „verborgenen Mechanismen“ aufzudecken und dabei Ungleichheiten ans Licht zu bringen, war eines seiner Forschungsziele.

„Ein Feld ist »ein Ensemble objektiver historischer Relationen zwischen Positionen, die auf bestimmten Formen von Macht (oder Kapital) beruhen ...«“ (Bourdieu und Wacquant 2006:36)

Die grundlegende Struktur aller Felder ist ähnlich: sie bauen sich nach Kämpfen, nach Macht¹⁶⁴ nach ihrer jeweiligen *Illusio*¹⁶⁵ und Interessen der Akteure auf. Für die vorliegende Arbeit

¹⁶⁴ Es ist unerheblich, welche Form von Macht hier angesprochen ist, symbolische Macht oder reele Macht – vgl. den Machtbegriff im Bourdieu-Handbuch (Bittlingmayer und Bauer 2009)

¹⁶⁵ Und auch hier: *illusio* ist der gemeinsame Glaube der Akteure an den Sinn des Spiels, das Interesse (vgl. Böning 2009).

ist die Komplementarität des externen Feldes zum internen Habitus festzuhalten, sowie die Erkenntnis, dass der Habitus feldspezifisch beschrieben werden kann und muss.

3.4.2 Kapital

„Allgemein ist *Kapital* » soziale Energie« [...], die »Energie der sozialen Physik« [...]; »a form of power« [...]. [sic!]“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:159)

Ein weiterer Kernbegriff Bourdieus ist das *Kapital*. In Anlehnung an sein Konzept der Felder¹⁶⁶ formuliert er auch seinen Kapitalbegriff aus und entwickelt ihn, wie bei Bourdieu üblich, ständig weiter:

Bourdieu's Unterscheidung verschiedener Kapitalsorten (ökonomisch, kulturell, sozial, symbolisch usw.) hängt mit dem Feldbegriff zusammen: Die einzelnen Kapitalien bilden Abgrenzungsmöglichkeiten der Felder (Spiel-Räume) voneinander. (:160)

Die Geschichte des Begriffs legt einen Vorrat nahe, der sich vermehrt. Schon in der Antike wurde mit diesem Begriff eine Herde bezeichnet, die sich durch ihren Nachwuchs selbst vermehrte (Fröhlich 2009:134).

Bei Karl Marx stand der Begriff in der Tradition David Ricardos als akkumulierte Arbeitszeit. Bourdieu verwendet also wieder einen Begriff mit Tradition, lässt aber alle Konnotationen offen (:134), das bedeutet, sein Kapitalbegriff umfasst wirtschaftliche, aber letztlich allgemeine Bedeutung. (Rehbein und Saalman 2009:111)

Was bedeutet aber dann Kapital in der Sozialtheorie Bourdieus? „Alle sozial erforderlichen Handlungsressourcen subsummiert Bourdieu unter dem Begriff des *Kapitals*.“ (Rehbein 2011:111)

Für eine Ausbildung an einer Schule mit hoher Anerkennung muss finanzielles Kapital eingesetzt werden, um eine andere Art von Kapital zu erhalten: einen Abschluss oder Titel. „Sein Körper ist sein Kapital“ kann bei einem Profi-Sportler eine zutreffende Bemerkung sein. „Der hat Talent“ ist Kapital eines Musikers/Künstlers. „Die universelle Wertgrundlage, das Maß aller Äquivalenzen, ist dabei nichts anderes als die Arbeitszeit im wahrsten Sinne des Wortes.“ (Bourdieu 2005:71) – hier bleibt Bourdieu nahe an der Tradition von Karl Marx.

3.4.2.1 Ökonomisches Kapital

Unter ökonomisches Kapital fallen alle Formen des materiellen Besitzes, welche monetären Gegenwert innehaben oder als Zahlungsmittel eingesetzt werden können. Bourdieu macht klar, dass

¹⁶⁶ Schwingel fasst in seiner Einführung in Kapitel 4 unter dem Titel: „»Kapital«, »Strategie« und die Ökonomien der Felder“ diese wichtigen Begriffe zusammen und stellt sie in Relation zueinander dar. (Schwingel, 2009:82-102)

diese Form des Kapitals die grundlegende ist. Dennoch billigt Bourdieu dem ökonomischen Kapital nicht die zentrale Rolle von allen Kapitalien zu. (Fuchs-Heinritz und König 2011:163-164)

3.4.2.2 Kulturelles Kapital

Hier unterscheidet Bourdieu grundsätzlich drei Kapitalkristallisationsformen kulturellen Kapitals (:160), objektiviertes, inkorporiertes und institutionalisiertes.

Objektiviertes kulturelles Kapital besteht in materieller Form, also in Objekten wie Büchern, Kunstgegenständen, Gemälden und dergleichen. Dieses Kapital lässt sich leicht in ökonomischem Kapital messen und auch durch den Einsatz von ökonomischem Kapital erwerben.

Inkorporiertes kulturelles Kapital ist unter dem Begriff der Bildung gefasst, z. B. Kenntnisse, Fertigkeiten und Wissen. Dieses Kapital ist grundsätzlich personengebunden und kann nicht fremderworben werden: „Wenn jemand über inkorporiertes kulturelles Kapital verfügen will, dann muss er sich dieses durch entsprechende Bildungsarbeit persönlich aneignen.“ (Schwingel 2009:89)

Dabei ist Bourdieu wichtig zu betonen, dass durch kulturelles Kapital verinnerlichte Fähigkeiten und Kompetenzen zur Disposition, also zu einem Teil des Habitus (siehe unten 3.4.3.2 Bourdieu und der Habitus: Von den Anfängen bis zur Methode), werden. Die Kapitalkonzentration des inkorporierten kulturellen Kapitals ist kein Haben im objektbezogenen Sinne („mir gehört dieses Buch“), sondern ein „Sein“: „Inkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ›Person‹, zum Habitus geworden ist; aus ›Haben‹ ist ›Sein‹ geworden.“ (:89)

Daraus erklärt sich auch der immense Einfluss der Herkunftsfamilie und -milieus, welche den Akteur mit seinem ersten kulturellen Kapital ausstatten und ihn, z. B. durch die typische Sprechweise oder anderer feldbedingter¹⁶⁷ Dispositionen, mit viel oder wenig „Startkapital“ ausstatten.

Das inkorporierte Kapital kann durch Anerkennung, also den gesellschaftlichen Vorgang der Institutionalisierung, auch legitimiert werden. Bildungstitel sind hierfür ein geeignetes Beispiel: in zahlreichen deutschen Formularen werden als legitime Titel, die Namensbestandteile sind, nur Doktor- oder Professorentitel zur Auswahl gegeben. Andere akademische Abschlüsse wie Bachelor- oder Mastertitel oder gar Abschlüsse im Handwerk wie der „Geselle“ oder der „Meister“ sind davon ausgeschlossen. Institutionalisierte Titel ermöglichen den Zugang zu ökonomischem Kapital, da sie den Zugang zu bestimmten Arbeitsmarktsegmenten schaffen.

¹⁶⁷ Felder verfügen über eigenständige Kapitalsorten, vgl. 3.4.1 „Feld“.

3.4.2.3 Soziales Kapital

Mit sozialem Kapital bezeichnet Bourdieu schlichtweg „die Möglichkeit andere um Hilfe, Rat oder Informationen zu bitten sowie aus den Gruppenzugehörigkeiten verbundene Chancen, sich durchzusetzen.“ (Fuchs-Heinritz und König 2011:168)

Dabei spielt die Bündelung des sozialen Kapitals, z. B. in der Familie, Vereinen, Parteien oder Staaten eine große Rolle. Im Sinne einer Übertragung von Kapital können einzelne Vertreter den Gruppenwillen nach außen hin vertreten. (:168)

Das soziale Kapital dient in erster Linie dazu, andere Kapitalsorten wie das ökonomische oder kulturelle Kapital zu vermehren und zu sichern. (Schwingel 2009:89)

3.4.2.4 Symbolisches Kapital

Symbolisches Kapital kann durch soziale Anerkennung akkumuliert werden. Dieses kann durch Preise (etwa für Künstler, Politiker, Filmstars, Sportler) in Ritualen (Verleihungen) gewonnen werden. Bourdieu sieht symbolisches Kapital vor allem im Staat konzentriert – in der Monarchie habe es der Monarch geschafft, symbolisches Kapital durch Erbfolge institutionell zu sichern und so eine Monopolstellung der Monarchenfamilie zu erreichen. (Fuchs-Heinritz und König 2011:172) Später erweitert Bourdieu „sein Verständnis von symbolischem Kapital in anthropologischer Perspektive: Seit Religionen kaum noch sinnstiftend sind, seien alle Menschen darauf angewiesen, den Sinn ihres Lebens, die Rechtfertigung ihres Daseins bei den anderen Menschen zu suchen.“ (:169)

Mit den Kapitalsorten kann der Akteur in seinem Feld handeln und auch arbeiten. Dies stellt die Grundlage für das Habituskonzept dar.

3.4.3 Habitus

„Wenn man Bourdieus Theorie als eine Soziologie der sozialen Praxis kennzeichnen kann, so ist die Kategorie des Habitus deren Kernstück.“ (Krais 2009:5)

Bourdieu hat das Habituskonzept früh in seinem Schaffen entwickelt und konsequent in seiner Forschungstätigkeit eingesetzt.

3.4.3.1 Geschichte des Begriffs: Aristoteles und Thomas von Aquin

Der Begriff des Habitus hat antike Vorläufer – der erste von dem bekannt ist, dass er Habitus als Begriff zur Beschreibung menschlichen Handelns führte, war Aristoteles. Dies hatte mit der Grundausrichtung seiner Forschung zu tun, die im Gegensatz zur platonischen Ideenlehre stand:

„Im Unterschied zum Platonismus betont der Aristotelismus die Bedeutung der Erfahrung, der Gewöhnung und der praktischen Erinnerung, damit auch des Körperlichen, für das menschliche Handeln.“ (Krais 2009:27)

Die Erfahrung, gr. *Empeira*, hat bei Aristoteles noch eine breitere Bedeutung als in der neueren europäischen Philosophie: sie ist „langjährige Übung, Geschicklichkeit, Fachkunde, Bewährung und einsichtige [...] Tüchtigkeit“ (:27) und steht damit in Abgrenzung zu den Begriffen *techne* (Kunstfertigkeit, Können) und *episteme* (Wissen). Bei Aristoteles bedeutet der Begriff der *Hexis* einen Zustand, eine Eigenschaft oder Qualität, etwas, das die Substanz modifizieren kann. Wird einer Substanz über einen längeren Zeitraum eine Eigenschaft zugeeignet, so spricht Aristoteles¹⁶⁸ von *Hexis*. (Rehbein und Saalman 2009:110-111).

„Wir müssen [...] unendlich viele Dinge lernen, weil wir sie nicht mit auf die Welt gebracht haben – wir lernen sie, indem wir sie als Tätigkeiten ausführen.“ (Krais 2009:28) Dies bezieht sich aber (Aristoteles 2010) nicht nur auf praktische Tätigkeiten wie z. B. das Handwerk, sondern eben auf ethische Handlungen – diese stellen ja das Thema der Nikomachischen Ethik dar. (Krais 2009:28-29). „Bei Aristoteles hat *hexis*, wie der Habitus, allgemeinen Charakter, er gehört nicht zum Bereich des Theoretischen“ (:29)

Mit der Wiederentdeckung des Aristotelischen Gesamtwerks gewann der Scholastiker Thomas von Aquin den Begriff Habitus¹⁶⁹. In seiner „Summa theologiae“ folgte er der Aristotelischen Vorlage und übersetzte den ursprünglichen Begriff der *Hexis* in den lateinischen Begriff des Habitus. Die Scholastiker wählten den wiederentdeckten Aristoteles als Erkenntnismatrix für die Betrachtung der diesseitigen Welt (Rehbein und Saalman 2009:110) und somit bekam der Habitusbegriff im intellektuellen Diskurs des Mittelalters einen hohen Stellenwert.

Thomas selbst verstand den Habitus in einer Zwischenstellung, als Vermittler zwischen „reiner Potenz und reiner Handlung“ (Krais 2009:26) und identifizierte viele unterschiedliche Habitus. Seine Definition ist schlicht: Habitus ist eine „zuständige Eigenschaft, dauerhafte Anlage eines Dinges zu etwas“¹⁷⁰ (:26).

Dabei ist festzuhalten, dass der aristotelische Begriff ein auf praktische Handlungen ausgerichteter Begriff ist, der Erinnerungen körperlich festhält. Und das mit einer klaren Zukunftsausrichtung, darum ist er „eine Anlage für zukünftiges Handeln [...] ein nicht-intellektuelles Vermögen zur Hervorbringung von Handlungen.“ (:26)

¹⁶⁸ Zu einem neueren, populäreren Buch über die Ethik und die Tugendlehre Aristoteles sei hier auf den Neutestamentler Nicolas Thomas Wright verwiesen und sein Buch „After you believe“ (Wright 2012).

¹⁶⁹ Habitus ist die latinisierte Form des Begriffes „Hexis“. (Rehbein und Saalman 2009:110 und Rehbein 2011:88)

¹⁷⁰ Latein: „habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum“ zitiert nach (Krais 2009:26).

Einer der intellektuellen, philosophischen Vordenker des Habituskonzeptes war Edmund Husserl.¹⁷¹ Obwohl der Begriff des Habitus nicht zu den zentralen Begriffen der Theorie Husserls zählt (Schneickert 2013:77), diskutiert dieser ihn in der Breite zwischen Vernunft und Gewohnheit und Freiheit und Determinismus (:86). Dies ist bei Bourdieu nicht der Fall, da er den Begriff aus der Praxis reflektierend konstruiert und somit enger, strukturalistischer fasst (Lenger 2013:15 und Schneickert 2013:86).

Insgesamt ist zu sagen, dass Bourdieu den Habitus im Anschluss an Aristoteles, Thomas von Aquin und Husserl als soziologisches Konzept entwirft, ihn aus der empirischen Forschung konzipiert und ihn damit weiterer empirischer Forschung zugänglich macht.

3.4.3.2 Bourdieu und der Habitus: Von den Anfängen bis zur Methode

Es war eine Frage, die Bourdieu zum Habituskonzept führte. Sie lautete: „Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne dass ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?“ (Bourdieu 2011:86)

Diese Spannung *zwischen* den gesellschaftlichen Strukturen und dem Individuum ist es, um die es im Habitus geht, denn er ist exakt zur Überwindung dieser epistemologischen Dialektik innerhalb Bourdieus Soziologie verwendet worden (Rehbein 2011:87). Nach Bourdieus Verständnis ist jedes Individuum immer schon gesellschaftlich.

Entgegen dem ersten Eindruck entstanden die Grundlagen für das Habituskonzept aber nicht in Algerien, wo seine ersten ethnographischen Forschungen von ihm durchgeführt wurden, sondern erst später:

Die theoretischen Grundlagen, an die das Habituskonzept anknüpft, entstanden nicht unmittelbar in der praktischen Auseinandersetzung mit empirischen Beobachtungen in Algerien, sondern resultierten vielmehr aus Bourdieus philosophierender Vorbildung und deren Abgleich mit der sozialen Praxis [...]. (Lenger 2013:15)

In der Entstehung des Habitusbegriffs bei Bourdieu lassen sich drei Hauptphasen der Entwicklung des Habituskonzepts ausmachen:

1. Die Anlage des Konzepts in seiner philosophischen Grundausbildung.
2. Durch die Forschungsaufenthalte in Algerien und dem Béarn modifizierte Bourdieu das Habituskonzept anhand seiner ethnologischen und empirischen Ergebnisse.
3. Durch seine Forschungen in der modernen Gesellschaft Frankreichs konnte er das Habituskonzept anwenden und zugleich weiter modifizieren und ausbauen. (:16)

¹⁷¹ Vgl. hierzu den hervorragenden Artikel von Christian Schneickert im Bourdieu-Handbuch (Schneickert 2013).

In der ersten Hauptphase kommt der Begriff dann auch 1967 in einem Artikel vor, in dem Bourdieu sich mit Panofsky auseinandersetzt – der Artikel ist mit „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“ betitelt. „Panofsky übernahm den Begriff des Habitus aus der Scholastik“ zeigt Kraus (2009:26) und damit beginnt die Modifizierung des Habituskonzeptes bei Bourdieu. Angeregt von seiner Auseinandersetzung mit Noam Chomsky übernimmt er dessen Begrifflichkeit aus der Sprachforschung, namentlich die „generative Grammatik“ (Lenger 2013:19). Wie eine sprachliche Grammatik den Sprecher in die Lage versetzt, jede sprachliche Äußerung zu tätigen, versetzt der Habitus den Akteur in die Lage, jede Handlung auszuführen. Bourdieu will damit zeigen, dass der Habitus „aktive, erfinderische, schöpferische Fähigkeiten“ hat (Kraus 2009:36).

So kann eine Person in jeder gegebenen Situation eine unbegrenzte Anzahl an Reaktionen oder Handlungen produzieren. Folgt man dieser Logik, so kann man aussagen, dass nicht jede Person in jeder Situation gleich handeln wird (inter-personelle Differenz) „aber stets in Übereinstimmung mit dem eigenen Set an Handlungsmustern (intra-personelle Einheit).“ (Lenger, 2013:22 und Kraus 2009:32)

Dabei ist die intra-personelle Einheit nicht unmittelbar gesamtgesellschaftlich zu sehen – Bourdieu hielt den Begriff „Gesellschaft“ ohnehin für eine leere Worthülse¹⁷², sondern bezieht sich auf den Habitus einer Gruppe (Klassenhabitus). Die „generative Grammatik“ ist dabei keine äußere Größe, sondern bildet sich im handelnden Individuum selbst ab¹⁷³. Kraus: „Der Habitus ist so beschaffen, dass er Handlungen hervorbringt, die mit der ‚Verhaltensgrammatik‘ übereinstimmen.“ (:32)

Angeregt von dem Leibniz zugeschriebenen Zitat: „In 3/4 unserer Taten sind wir Automaten“¹⁷⁴, geht Bourdieu aber noch weiter, denn die Wahrscheinlichkeit, dass sich ein Mensch in einer bestimmten Situation seinem Habitus, seiner Verhaltensgrammatik, gemäß verhält, ist höher als eine alternative Verhaltensweise. Insofern lässt sich Chomskys generative Grammatik als Konzept gut auf den Habitus anwenden. Wacquant beschreibt den Habitus:

„Der Habitus ist ein *strukturierender Mechanismus*, der von innen heraus in den Akteuren wirkt, obwohl er genaugenommen weder strikt individuell ist noch an sich das Verhalten bereits völlig determiniert.“ (Bourdieu und Wacquant 2006:39)

Es ist wichtig, diese Spannung und diese Brückenfunktion des Habitus festzuhalten: Er ist die Antwort auf die Eingangsfrage Bourdieus, indem er nicht *determinierend* ist (wie im strengen

¹⁷² Dazu auch das Kapitel 3.4.1 Feld und Bourdieu und Wacquant 2006:37.

¹⁷³ Vgl. Kraus Ausführungen zu dem Verhältnis von sozialer Rolle und Habitus.

¹⁷⁴ Es gibt unterschiedliche Bezüge auf dieses Zitat, ein Nachweis findet sich bei Bohn und Hahn 2007:297.

Strukturalismus Durkheims oder Lévi-Strauss'), weil er individuelle Handlungsspielräume lässt, aber zugleich auch regelhaftes, voraussagbares Verhalten erklärbar macht. Menschen folgen der in ihnen entstandenen Handlungsgrammatik¹⁷⁵ oder, mit Bourdieus eigenen Worten (aus dem „Entwurf“, Bourdieu 1979:165):

Die für einen spezifischen Typus von Umgebungen konstitutiven Strukturen (etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen), die empirisch unter der Form von mit einer sozial strukturierten Umgebung verbundenen Regelmäßigkeiten gefaßt werden können, erzeugen *Habitusformen*, d.h. Systeme dauerhafter *Dispositionen*, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv »geregelt« und »regelmäßig« sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; [...]

Man kann an dieser Stelle nicht umhin kommen zu betonen, dass Bourdieu nicht einem Strukturdeterminismus das Wort redet. Die Struktur determiniert nicht, aber sie macht bestimmte Handlungsweisen wahrscheinlicher als andere. Bourdieu ist an diesem Punkt immer wieder großer Kritik ausgesetzt gewesen, namentlich, dass mit Habitus zwingende Praktiken einhergehen, die mechanistisch befolgt werden. Dies ist nicht der Fall:

Das Paradox aber ist, daß die meisten Kommentatoren den wichtigsten Unterschied zwischen meinem Gebrauch dieses Begriffs und seinen sämtlichen früheren Verwendungen vollkommen außer acht lassen – ich habe Habitus auch und vor allem gesagt, um nicht »*habitude*« zu sagen, Gewohnheit –, nämlich die generative, um nicht zu sagen kreative Kapazität, die im System der Dispositionen als *ars* – als Kunst in ihrem eigentlichen Sinne der praktischen Meisterschaft – und insbesondere als *ars inveniendi* angelegt ist. Kurz, sie machen sich eine mechanistische Vorstellung von einem gegen den Mechanismus konstruierten Begriff. [Hervorhebungen im Original] (Bourdieu und Wacquant 2006:154-155)

Im Zusammenhang mit dem Habituskonzept ist bei Bourdieu von Dispositionen¹⁷⁶ die Rede. Das System der Dispositionen entspricht dem Habitus, wie auch Suderland bestätigt: „Das System der Dispositionen nimmt die Wechselbeziehungen der sozialen Akteure untereinander wie den Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen als systematisch in den Blick und kann daher als alternative Bezeichnung für »Habitus« gesehen werden.“ (Suderland 2009:73) Sie „Sind dabei die

¹⁷⁵ Es sei hier auf ein kürzlich erschienenenes Buch im deutschsprachigen Raum hingewiesen: „Wie Gefährten leben: Eine Grammatik der Gemeinschaft“ Klenk 2013. Aus einem persönlichen Gespräch mit dem Autor Dominik Klenk weiß ich, dass der Ansatz einer Handlungsgrammatik ihn bei der Abfassung einer Ordensregel geleitet hat. Vergleichbar einer sprachlichen Grammatik, die Grundregeln abbildet, aber nicht die Inhalte determiniert.

¹⁷⁶ Die ursprüngliche Wortbedeutung aus dem Lateinischen heißt: „Auseinandergestelltes, im Sinne von Aufstellung, Aufteilung oder Anordnung.“ (Suderland 2009:73)

Verinnerlichung der Äußerlichkeit oder die Interiorisierung der Exteriorität“. (:74) Eine Disposition entspricht der Verinnerlichung einer äußerlichen Position des sozialen Raums.¹⁷⁷

Wie aber findet der Habitus seinen Weg in den Akteur? Die Antwort liegt in der Habitusformung – Bourdieu zieht diesen Begriff dem in der Disziplin zum Standard gewordenen Begriff der Sozialisation vor (vgl. Korte 2010:45-68). Im Gegensatz zu Chomskys Grammatik, die Chomsky als genetisch verankert betrachtet, geht Bourdieu von einem *Erwerb* des Habitus aus. Den primären Ort dieses Erwerbs sieht Bourdieu im familiären Umfeld und im Kindheitsalter. „Dem Habitus liegt die grundlegende und einverlebte Erfahrung der Existenzbedingungen im Kindheitsalter zugrunde.“ (Bourdieu 1993:101)

Dieses Konzept der Einverleibung (incorporation) zielt ganz bewusst auf die Lernfähigkeit des *Körpers* ab, des Leibes. Er will mit dem Konzept der Einverleibung den „platonischen Bias“ (Fröhlich 2009:81) überwinden, der darin besteht, dass die Philosophie von Platon her kommend eher zu einer Leibfeindlichkeit neigt. Die „platonisch-christliche Tradition der Körperverleugnung“ wird von Fröhlich in diesem Zusammenhang sogar spezifisch angesprochen. (:81)

Bourdieu findet für seine Theorie der Praxis, die das Konzept der Einverleibung des Habitus umfasst, Vorläufer wie z. B. Norbert Elias¹⁷⁸. Elias hat in seiner Sozialisationstheorie die herkömmliche Vorstellung der Sozialisation, die „Anpassung des Individuums an die Gesellschaft“ umgedreht und von einer Aneignung oder Einverleibung der gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungsschätze durch die Menschen gesprochen. (:81)

Als Beispiel für eine Einverleibung wird von Fröhlich das Schreiben angeführt: Als körperliche Kulturtätigkeit ist das Schreiben Ergebnis jahrelanger Einübung in einer speziellen Übungsanstalt (Schule). Die Tradierung der Schreibtechnik wird bis auf den kleinsten Schnörkel¹⁷⁹ bewertet und ggf. sanktioniert. Trotzdem entwickeln alle unter uns, vor allem diejenigen, die viel mit der Hand schreiben, eine eigene, individuelle Handschrift. Fröhlich schließt: „Am Beispiel der Schrift kann gut demonstriert werden, wie wir uns individuell etwas aneignen, das kollektiv über Jahrtausende entwickelt wurde.“ (:82)

¹⁷⁷ Das Habitus-Systemelement „Disposition“ ist auch in der empirischen Forschung hoch anschlussfähig und wird daher auch im Ertrag und der Weiterführung Thema sein.

¹⁷⁸ Die Freundschaft zwischen Bourdieu und Elias ist durch einen regen, über Jahre andauernden Briefwechsel belegt, aber es gab noch keine größere Studie zu der Beziehung dieser beiden. Fröhlich schließt seinen Artikel zu Norbert Elias:

Die Konzepte und Herangehensweisen von Norbert Elias wären eine wertvolle Ergänzung zu Bourdieus Sichtweisen, die doch in vieler Hinsicht französisch verengt und zu stark an Reproduktion auf Kosten des Wandels und an einzelnen Felder, d. h. Modellen mittlerer Reichweite, orientiert sind, auf Kosten internationaler, ja globaler Perspektiven.“ (Fröhlich 2009:43)

¹⁷⁹ Dies tritt natürlich in Kulturen mit komplexerem Schriftaufbau noch stärker zutage wie z. B. dem Arabischen Raum.

Bourdieu sieht in dem Zusammenhang der Einverleibung auch die Identitätsbildung und beschreibt den Lernvorgang des Leibes:

„Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“ (Bourdieu 1993:135)

Dabei ist die diachrone Dimension des Habitus gut abzulesen, denn mit der Einverleibung des Habitus nimmt man ebenso die Geschichte des Feldes auf, allerdings unbewusst – Bourdieu spricht hier von „als solcher vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat.“ (:105)

So kann Bourdieu auch vom Habitus als „einverleibter Geschichte“ sprechen – der Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes ist. (Bourdieu 2000:69)

3.4.3.3 Die Trägheit des Habitus: Hysteresis

Bourdieu ist bei seinen Untersuchungen in Algerien eine Trägheit der Anpassung aufgefallen: Die kabyllischen Bauern waren bei der Umstellung ihrer Gesellschaft in eine monetäre Gesellschaft wenig geübt mit diesen neuen Zahlungsmittel. Bourdieu beschreibt es folgendermaßen:

„Im Umgang mit Geld wenig erfahren, haben sie dann ihr kleines Kapital oft in kurzer Zeit aufgebraucht und sahen sich gezwungen, sich als Landarbeiter zu verdingen oder in die Städte zu flüchten.“ (Bourdieu 2000:39)

Doch sind die Kabylen keineswegs schlechte Haushalter, aber ihre kulturellen Habitus waren nicht anschlussfähig, in ihrer althergebrachten Art zu haushalten waren sie hochstrukturiert und ökonomisch:

Die Kabylen speichern Weizen und Grieß in großen Fässern aus Ton, die auf verschiedenen Höhen Löcher aufwiesen, und die gute Hausherrin, betraut mit der Verantwortung für die Vorratshaltung, weiß, daß es den Konsum zu bremsen gilt, wenn das Niveau des Kornvorrats auf der Höhe des mittleren Lochs, genannt thimit, angekommen ist. (:37)

Angesichts dieser Diskrepanz zwischen der Fähigkeit zur Haushaltung mit realen Gütern (Weizen und Grieß) und der Unfähigkeit zur Haushaltung mit symbolischen Gütern (Geld) suchte Bourdieu nach Konzepten zur Erklärung dieses Sachverhalts.

In der Physik gibt es den Effekt, dass Metallspäne, die unter Einfluss eines magnetischen Feldes gestanden haben, noch eine bestimmte Dauer magnetisiert bleiben. Dieser Effekt ist unter dem Namen *Hysteresis* bekannt. Wieder einmal, wie auch beim Feldbegriff, macht Bourdieu Anleihen in der physikalischen Konzeptwelt. Hysteresis leitet sich vom griechischen Wort *hysteros* ab, was so viel wie *zurück*, *später* oder *hinterher* bedeutet (Lenger 2013:24). Lenger stellt diesen Sachverhalt so dar:

„So führen plötzliche Armut oder plötzlicher Reichtum gerade nicht zeitnah zu einer entsprechenden Habitus-Neuformierung.“ (:25)

Der Habitus ist nicht so schnell änderbar, er ist *träge*. Dies ist direkt kausal mit seinem Erwerb verknüpft. Der zuerst erworbene Primärhabitus kann zwar durch einen Sekundärhabitus überlagert werden, aber als zuerst inkorporierter Habitus ist er enorm träge und als inkorporierte Geschichte ist er bei einem Paradigmenwechsel¹⁸⁰ (wie bei den Kabylern von einer Handel/Tauschkultur) nicht direkt anschlussfähig. Aus guten Haushaltern werden unbewusst durch die in ihnen wirksame, synchron untersuchbare Geschichte, schlechte Verwalter in einem nicht-anschlussfähigen Wirtschaftssystem.

3.4.3.4 Distinktion, Geschmack und Amor Fati

In seinem Werk „Die feinen Unterschiede“ (Bourdieu 2012) untersucht Bourdieu die Gesellschaft der 60er-Jahre in Frankreich. Dabei arbeitet er Kennzeichen für die Unterschiede von gesellschaftlichen Klassen¹⁸¹ heraus. Bourdieu entwickelt dabei den Klassenbegriff von Marx und Weber weiter, indem er seine erkenntnistheoretischen Grundsätze, die Überwindung von Dichotomien (Subjektivismus und Objektivismus), anwendet und dadurch eine Komplexität der Klassenbeschreibungen erreicht, welche die von Marx und Weber übersteigt (Krais 2009:36-37 und Weiß et al. 2009:141). Im sozialen Handeln werden die Distinktionen zwischen unterschiedlichen Klassen hergestellt, argumentiert Bourdieu in den „Feinen Unterschieden“ (Bourdieu 2012:174ff), d. h. einmal mehr ist die Praxis der Ausgangspunkt seiner Theoriebildung¹⁸².

Eines der praktischen Kennzeichen des Klassenhabitus ist sein Geschmack (*goût*). Diesen versteht er im Gegensatz zu Kant nicht als den Akteuren innewohnend, sondern die Fähigkeit zu einem ästhetischen Geschmacksurteil bringt Bourdieu in Zusammenhang mit dessen Positionen im sozialen Raum und dem Kapitalvolumen und der Kapitalstruktur der Akteure. Über den Habitus einverlebte Distinktionsmechanismen äußern sich praktisch in der ästhetischen Urteilskraft, so „ist soziale Ungleichheit somit nicht nur durch die verschiedenen Positionen innerhalb der Produktionsverhältnisse bedingt, sondern wird in den klassenspezifischen, habituell verankerten Präferenzsystemen für Konsum- und Kulturgüter auch auf symbolischer Ebene reproduziert.“ (Prinz 2009:105)

¹⁸⁰ Ich greife hier bewusst, wie Bosch und Hiebert, die Kuhn'sche Begrifflichkeit der Paradigmen auf, da diese auch später, in der Auswertung, wichtig werden wird.

¹⁸¹ Hier weise ich auf den hervorragenden Artikel im Bourdieu-Handbuch zu „Klasse“ hin (Weiß et al. 2009).

¹⁸² Prägnant ist der Untertitel des Buches: „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ stellt eine soziologische Auseinandersetzung mit Kants „Kritik der Urteilskraft“ (1794) dar.

Vermittelt über den Habitus und dessen Auswirkungen in Bezug auf Konsumschemata und Geschmacksempfindungen wird die Distinktion unterschiedlicher Klassen zugleich gewahrt und immer wieder erzeugt. Die Generativität des Habitus und dessen Trägheit spielt also in Bezug auf gesellschaftliche Klassen eine überragende Rolle. Bourdieu sagt:

Der Geschmack bildet mithin den praktischen Operator für die Umwandlung der Dinge in distinkte und distinktive Zeichen, der kontinuierlichen Verteilungen [...] durch ihn geraten die Unterschiede aus der *physischen Ordnung* der Dinge in die *symbolische Ordnung* signifikanter Unterscheidungen. (Bourdieu 2012:284)

Der Besuch eines bestimmten Restaurants, die Menge des Essens auf dem Teller und die Rechnung sind nicht allein von den Kapitalmöglichkeiten des sozialen Akteurs bestimmt, sondern auch von dessen im Habitus verankerten Geschmack und führen – und verkörpern – somit zur und in die Distinktion von anderen. (Bourdieu 2012:312-314)

Krais schreibt dazu:

Die soziale Lage der Individuen, die sich in ihrem Klassenhabitus ausprägt, manifestiert sich in der äußeren Erscheinung, in den Moralvorstellungen, im ästhetischen Empfinden und im Umgang mit den Produkten der Kulturindustrie – sie äußert sich in ihrem Geschmack. (Krais 2009:37)

Dabei gibt es noch einen habituell bedingten Faktor, welcher für die Stabilität einer Klassengesellschaft und ihrer Unterschiede entscheidend ist, Bourdieu bezeichnet ihn als „amor fati“ (die Liebe zum [eigenen] Schicksal). Man fügt sich nicht nur in seine Lebensumstände, sondern man macht „aus der Not eine Tugend“. Hat man einen Geschmackshabitus entwickelt, dann zeigt dieser über den Hysteresis-Effekt und die Distinktionsmechanismen, dass man wie der sprichwörtliche Schuster „bei seinen Leisten bleibt“ und auch bleiben will.

Ein praktisches Beispiel davon sei das Essen – ist man in einer intellektuellen Bildungsschicht geboren und habitualisiert, liebt man leichte Küche, gesundes, frisches Essen ästhetisch angerichtet und serviert. Anderes Essen „schmeckt“ nicht. Analog verhält es sich in der prekären Klasse, welche die Tischmanieren und Gepflogenheiten der Bildungsschicht als merkwürdig empfindet und deren kleine Portionen auf riesigen Tellern als unökonomisch¹⁸³ abwertet. Eine herzhaft Mahlzeit in einer ungezwungenen Atmosphäre wird dem formellen Dinner im dafür reservierten Esszimmer vorgezogen.

Bourdieu bringt das amor fati-Konzept und den Geschmack auf den Punkt:

¹⁸³ Viel Geldeinsatz für wenig Essensmenge.

Der Geschmack bewirkt, daß man hat, was man mag, weil man mag was man hat, nämlich die Eigenschaften und Merkmale, die einem de facto zugeteilt und durch Klassifikation des jure zugewiesen werden. (Bourdieu 2012:285-286)

Den Menschen als sozialen Akteuer zu erforschen, seine distinktiven Kapitalien und Felder näher zu bestimmen war Bourdieus Zeit seines Lebens Gabe und Aufgabe.

3.4.3.5 Kritik am Habitus

So einleuchtend das Konzept des Habitus in Algerien und im Frankreich der 60er-Jahre des letzten Jahrhunderts auch gewesen sein mag, so ist nach der Anschlussfähigkeit neu zu fragen. Längst gibt es in der modernen Gesellschaft eine Trennung von Lebens- und Arbeitsplatz/-plätzen und eine Sozialisation, vor allem durch Sekundärvorbilder – längst sind nicht mehr nur die Eltern wichtig, sondern vielmehr die Peergroup oder sogar Personen aus der Popkultur oder virtuelle Charaktere (z. B. Comic-Helden) – wie anschlussfähig ist die Habitus-theorie Bourdieus in diesen Fragestellungen? (Fröhlich 2009:88-89)

Bourdieu wird nicht nur positiv rezipiert, sondern auch kritisch hinterfragt¹⁸⁴. Die starke Wechselwirkung zwischen Habitus, Kapital und Feld (siehe Grundlegende Begriffe) lässt kaum einen alternativen Ausgang zu als den Habitus und damit stünde Bourdieu nicht nur in dem Lager der Strukturalisten, sondern eher im Lager der Deterministen (Fröhlich 2009:89).

Ein weiterer Einwand gegen Bourdieu ist die mangelnde Globalität seiner Konzepte – er hat umfangreich geforscht, aber eine Anschlussfähigkeit seiner Theoreme in anderen Kulturen wie z. B. dem asiatischen Raum ist zumindest unklar. Hier müssen „Bourdies Erben“¹⁸⁵ für die Weiterentwicklung seiner Begrifflichkeiten und die beständige Forschung Sorge tragen.

In einer Cyberwelt, die Medien einverleibt wird, und Bildung weitgehend über Geräte statt über sozialen Relationen vermittelt wird, ist auch die Frage nach der Beziehungsbindung im Lernprozess neu zu stellen¹⁸⁶.

Im Weiteren kritisiert Reay (2004), dass Bourdieus Konzept des Habitus die Rolle des Verstandes zu wenig in Betracht zieht:

It is not a lack of action that is problematic, but rather the focus on pre-reflective dimensions of action. As Andrew Sayer (2004) convincingly argues, Bourdieu overplays the unconscious impulses and aspects of habitus, neglecting mundane everyday reflexivity; what Sayer terms 'our inner conversations' (see also Archer, 2003). In doing so he denies or marginalizes the life of the mind [...] (:437)

¹⁸⁴ Z. B. in Fröhlich 2006.

¹⁸⁵ Mit Sicherheit Forscher wie Loïc Wacquant, Boike Rehbein et al.

¹⁸⁶ Künkler geht in seiner Dissertation „Lernen in Beziehung“ von einer Anschlussfähigkeit des Habitus in Lern- und Veränderungsprozessen aus. (Künkler 2011:374ff)

Nebem dem Vorwurf des Determinismus ist diese Form der Kritik exemplarisch für Bourdieus Geringschätzung des Verstandes – vielleicht als Überreaktion auf die Intellektualität des französischen wissenschaftlichen Feldes. Der Habitus als unterbewusste, im Körper verankerte Logik kann eben durch innere Zwiegespräche und Alltagsreflexivität auch bewusst gemacht werden.

3.5 Zusammenfassung

Pierre Bourdieu war ein multidisziplinärer Forscher mit großem Anliegen: Im Gegensatz zu dem intellektuellen Klima seiner Zeit entwarf er eine „Theorie der Praxis“ und stürzte das Bild des verkopften, intellektuellen Forschers vom Thron. Stringente ethnologische Forschung und vor allem seine strukturierte und strukturierende Struktur des *Habitus* machten seinen Beitrag zur Erforschung von Sozialsystemen nachhaltig. Seine unzähligen empirischen Forschungen unterstützten seine konzeptuellen Theoreme und ermöglichten eine substantielle Weiterentwicklung und Anschlussfähigkeit seiner Konzepte. Seine Forschungen in unterschiedlichen Feldern und die Erkenntnis über die Kapitalien der sozialen Akteure in diesen Feldern bringen ethnologische Erkenntnisse in seinen Heimatkontexten in Frankreich zur Geltung.

In der erkenntnistheoretischen Disziplin stellt sich Bourdieu durch sein Konzept des „doppelten Bruchs“ gegenüber anderen Forschern heraus, und die Überwindung von Dichotomien (Individuum-Gesellschaft) in seinen soziologischen Konzepten ist zugleich Paradigmenwechsel und Kampfansage an die Begrifflichkeiten des Platonischen Denkens. Immer wieder kritisiert er Immanuel Kants Primat der Vernunft (Kritik der reinen Vernunft), stellt eine Theorie der Praxis auf und unterstellt den alltäglichen Handlungen eine innenwohnende Logik, welche sich im Habitus äußert.

Genau diese „Theorie der Praxis“, welche der Habitus darstellt, ist das Herzstück seiner Forschungen, denn er ermöglicht die Untersuchung und Beschreibung von Feldern, von Kapitalien und erklärt die Beständigkeit von Gesellschaften. Dabei bringt er den Körper neu ins Zentrum der Forschung und liefert ein auf empirische Tatsachen gegründetes und damit praktisches Theoriegebäude, welches erst langsam weltweit rezipiert wird.

4 Das Habituskonzept als ergänzendes Modell zu Hieberts Weltanschauung

Im ersten Kapitel der Arbeit habe ich mein Forschungsinteresse dargelegt, in einer methodischen Reflexion, die Hauptbegriffe und die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Arbeit geschildert und abschließend eine Entwicklung der anthropologischen Disziplin vorgenommen, um die untersuchten Forscher in ihre Forschungstradition einordnen zu können. Diese Einordnung der Forscher ist von daher von Interesse, als sie sowohl die bisher fehlende Integration der Begriffe Weltanschauung und Habitus geschichtlich erklärt und wesentliche Grundbegriffe in ihrer Entwicklung darstellt. Die analog aufgebauten Kapitel zwei und drei stellen Paul G. Hiebert und Pierre Bourdieu zunächst biographisch vor, denn wie ich versucht habe zu zeigen, haben die biographischen Entwicklungen Auswirkungen auf die Forschungstätigkeit der jeweiligen Forscher.

Paul G. Hieberts Forschungen beginnen mit ihm als Kind zweier Welten in Indien (vgl. 2.1) und reflektieren das Erlebte und später aktiv Erforschte anhand der Kategorien und Begrifflichkeiten der amerikanischen „cultural Anthropology“ (vgl. 1.4.4 und 2.4.2). In seiner Entwicklung als Forscher schwenkt er vom Gebrauch des Kulturbegriffs immer mehr zur Verwendung des Begriffes der Weltanschauung um, den er selbst als defizitär beschreibt, aber trotzdem stringent in seinem Spätwerk zum zentralen Begriff erhebt (vgl. 2.4.3).

Pierre Bourdieu ist durch den von ihm entworfenen „doppelten Bruch“ (vgl. 3.3.1) schwer systematisierend zu beschreiben, da er sich als Person immer wieder in den Forschungsprozess mit einbezieht und konsequent auf Kategorisierung verzichtet. Für die Bourdieu'sche Methode und Biographie ist das Konzept der *Reflexivität* (z. B. 3.2.3 und 3.3.3) maßgeblich und von diesem Konzept kommend muss man seine Forschung verstehen, auch gegen die intellektuelle Philosophie Frankreichs zu seiner Zeit (vgl. 3.3.2). Er entwickelt den französischen Strukturalismus in der Ethnologie und Soziologie weiter und hinterlässt mit dem Habituskonzept ein hoch anschlussfähiges Konzept¹⁸⁷, welches durch sein enormes Werk beschrieben, ausdifferenziert und in vielen praktischen Studien erprobt ist (vgl. Kapitel 3.2).

Im folgenden Kapitel werde ich die Auswertung der vorgestellten Modelle anhand der Forschungsthemen vornehmen, weitere Forschungsperspektiven beschreiben und die Ergebnisse anschließend als praktische Auswirkung in den „Cycle of Mission Praxis“ einfügen.

¹⁸⁷ Lenger und Schneickert et al (2013) führen in ihrem Buch das Habituskonzept Bourdieus in nicht weniger als neun anderen Disziplinen ein, darunter Literaturwissenschaft, Ökonomie, Psychologie, Politikwissenschaften und Geschichtswissenschaften.

4.1 In Bezug auf die Forschungsthesen

Zu Beginn der Arbeit habe ich über meine Forschungsthesen Auskunft gegeben, diese werde ich hier nochmals zitieren und meine Ergebnisse präsentieren.

Hauptforschungsthese

Das Konzept des Habitus, wie von Pierre Bourdieu beschrieben, erweitert und vertieft das Konzept der Weltanschauung, wie es zuletzt bei Paul G. Hiebert für die Missionsanthropologie formuliert wurde.

- a. Das Habituskonzept erweitert das Verständnis des komplexen Zusammenhangs zwischen Individuum und seinem sozialen Umfeld in Bezug auf das praktische Verhalten.
- b. Das Habituskonzept ist hilfreich, um die soziale Wirklichkeit des Menschen umfassender als allein mit dem Begriff der Weltanschauung darzustellen.
- c. Das Habituskonzept kann zu der Frage nach der Veränderung menschlichen Verhaltens im Sinne von Paul G. Hieberts „Transforming Worldviews“ einen Beitrag leisten.

Nach der Darstellung beider Forscher und ihrer Begrifflichkeiten, soweit sie für diese Studie relevant sind, komme ich, in Bezug auf meine Hauptforschungsthese, zu folgenden Ergebnissen:

In meiner Beschreibung des Missionsanthropologen Paul G. Hiebert und seiner Anthropologie, vor allem seines Hauptkonzepts¹⁸⁸ der „Weltanschauung“, habe ich versucht darzustellen, dass Hiebert vor allem kognitiv gearbeitet hat. Er selbst reiht sich in „Cultural Anthropology“ von seiner Orientierung her unter die „cognitive, symbolic anthropologists“ ein: „My second theoretical orientation is that of cognitive and symbolic anthropology.“ (Hiebert 1997:4)

Moreau bewertet Hieberts Definition des Begriffes folgendermaßen:

This composite picture [Anmerkung des Autors: die drei Dimensionen von Weltanschauung bei Hiebert, Abbildung 21, S. 63] is thus framed philosophically as being amendable to a certain type of rational discourse (e.g. Critical realism). Given this orientation, it is not surprising (as Hiebert notes) most of his research has focused on the cognitive dimension of cultures and world views, and far less on the affective ones. (Moreau 2009:225)

¹⁸⁸ Moreau fasst Hieberts Stellung in der Weltanschauungsforschung folgendermaßen zusammen:

„Among missiologists, Paul Hiebert has long been recognized as a model thinker on worldview.“ (Moreau 2009:224)

Das heißt, in seinen Konzepten und Inhalten gibt Hiebert dem Verstand und der kognitiven Wissensgewinnung Vorrang über den körperlichen Aspekten. Auch der Kernbegriff seiner Anthropologie – Weltanschauung – ist von ihm kognitiv gefüllt (siehe 2.4.3 Weltanschauung). Dies führt zu einer verengten Betrachtung von Kultur von ihrem Kern her, auch wenn Hiebert dies vielleicht nicht unmittelbar beabsichtigt hat.

Paul G. Hiebert war sich durchaus bewusst, dass es eine Veränderung in Bezug auf die Definition von Kultur gibt hin zur Relationalität und zur soziologischen Sicht – noch kurz vor seinem Tod plante er eine neue Auflage seines Buches „Cultural Anthropology“ unter dem Titel „Sociocultural Anthropology“. Das veränderte Inhaltsverzeichnis geht viel stärker von einem Systemansatz aus, wie ihn „The Gospel in Human Contexts“ vorstellt.¹⁸⁹

James K. A. Smith kritisiert explizit die streng kognitive Sichtweise des Begriffs Weltanschauung:

What does this have to do with worldview-talk? [...] My concern is that Worldview-talk [...] still retains a picture of the human person that situates the center of gravity of human identity in the cognitive regions of the mind rather than the affective regions of the gut/heart/body. (Smith 2009:63)

Dabei geht es mir nicht darum, den Begriff „Weltanschauung“ zu dekonstruieren oder als überholt darzustellen¹⁹⁰ – er stellt ein valides Forschungskonzept dar, aber man kann ihn *vertiefen* oder – in einem Wortspiel mit Bourdieus Begrifflichkeiten ausgedrückt – *verkörpern*.

Smith stellt dazu die richtige Frage: „What if our bodies are essential to our identities? [...] What if the core of our identity is located more in the body than the mind?“ (Smith 2009:32)

Hiebert stellt mit seinen drei Dimensionen von Weltanschauung zwar die kognitive neben die affektive und evaluative, aber betrachtet man die Prinzipien von kognitiv und evaluativ, so geht es bei ihm um verstandesmäßige Kategorien, und die affektive Dimension wird häufig nicht erschlossen (siehe den Abschnitt zur Weltanschauung von Hiebert).

Dabei ist festzuhalten, dass diese genannten Dimensionen per se nicht *falsch* sind, sondern lediglich ein reduziertes Abbild der Wirklichkeit darstellen. Das Konzept des Habitus ist schon allein in seinen Begrifflichkeiten viel körperlicher und erarbeitet sich aus den Praktiken menschlichen Lebens und Handelns.

¹⁸⁹ Vielleicht ist auch „The Gospel in Human Contexts“ die Version des Buches, die Hieberts Tochter, Eloise, noch zusammenstellen konnte. Die Gliederung des überarbeiteten „Cultura“- Buches stand jedenfalls schon fest – siehe unveröffentlichtes Manuskript-Outline (Hiebert Project: <http://divinity.tiu.edu/paul-hiebert-project/resources/>).

¹⁹⁰ Smith ist mit diesem Vorwurf konfrontiert, auch wenn er wiederholt betont hat, dass Weltanschauung nach wie vor ein brauchbares Konzept ist (Smith 2013:8).

Wie in Abbildung 27: Weltanschauung nach Hiebert angedeutet, gibt es eine Dimension menschlichen Seins und Handelns, welche unterhalb der Beschreibbarkeit des Begriffes Weltanschauung liegt. Die Abbildung ist eine Weiterentwicklung von Hieberts Beschreibung der drei Dimensionen von Weltanschauung (Abbildung 21: Drei Dimensionen von Kultur inkl. Weltanschauung). Sieht man sich die Version von Hiebert genauer an, so funktioniert bei Hiebert eine Handlung immer durch die vorherige Evaluation, welche kognitiv geprägt ist. Hiebert geht vom Einzelnen, vom Individuum, aus, welches anhand seiner Weltanschauung sein Leben gestaltet, ordnet und mit Sinn füllt. Unter dem Begriff Affektionen verbirgt sich bei Hiebert eine Art „Black Box“, welche Einfluss haben kann, aber hinter den kognitiven Kategorien zurücksteht.

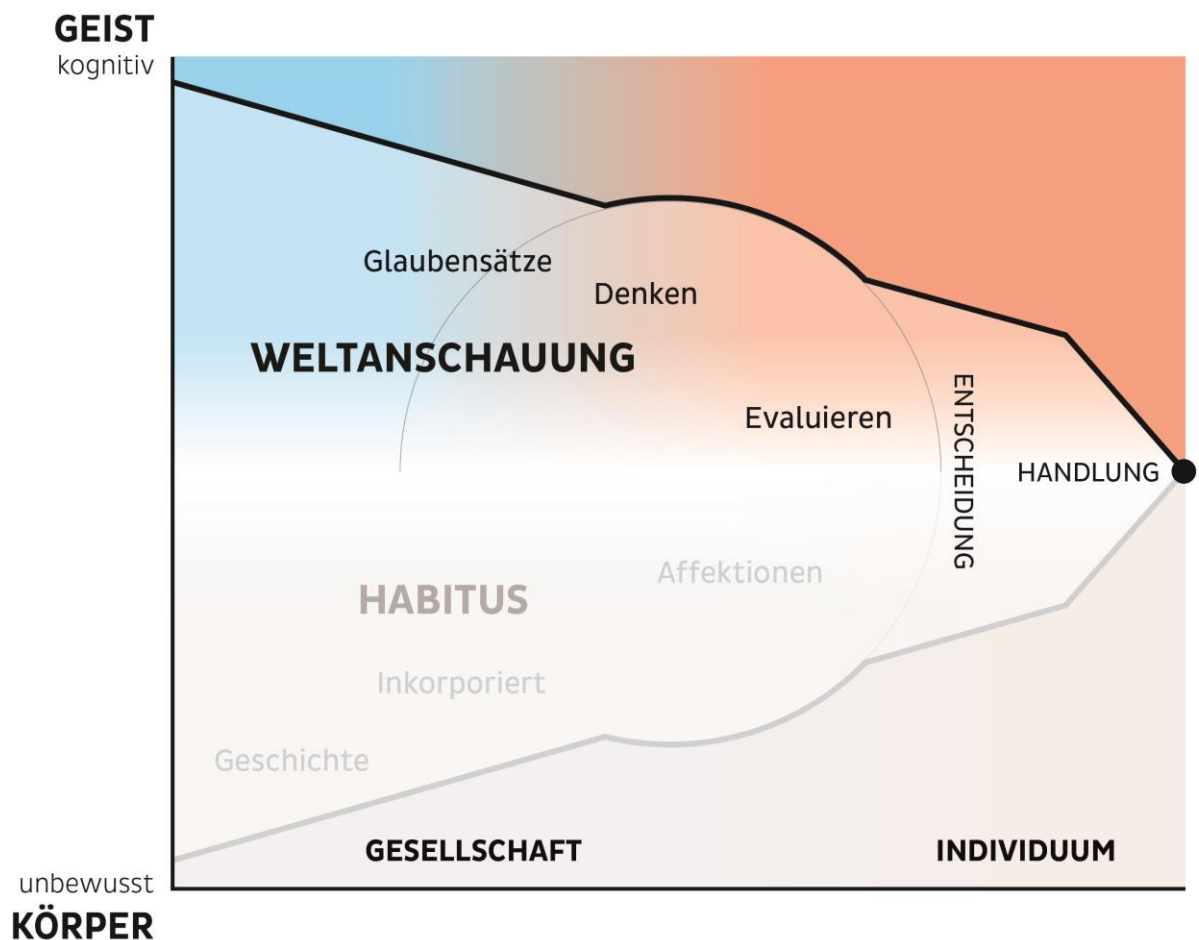


Abbildung 27: Weltanschauung nach Hiebert (Illustration Björn Wagner)

Hiebert kommt vom Kulturbegriff und definiert Weltanschauung letztlich von diesem her kommend. Bourdieu sieht im Habitus die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft überwunden und bildet so die Frage der menschlichen Identität als *relationale* ab.¹⁹¹

¹⁹¹ So buchstabiert LeRon Shults die Theologische Anthropologie als Disziplin neu nach ihrer Relationalität aufgeschlüsselt. (Shults 2008; Shults 2003)

Das Diagramm zeigt die Entwicklung von Geist und Körper. Die Y-Achse ist mit 'GEIST' (kognitiv) oben und 'unbewusst KÖRPER' unten beschriftet. Die X-Achse ist mit 'GESELLSCHAFT' links und 'INDIVIDUUM' rechts beschriftet. Ein grauer Balken oben stellt 'WELTANSCHAUUNG' dar, unterteilt in 'Glaubenssätze', 'Denken' und 'Evaluieren'. Ein blauer Balken unten stellt 'HABITUS' dar, unterteilt in 'Inkorporiert' und 'Geschichte'. Ein schwarzer Balken in der Mitte stellt 'ENTSCHEIDUNG' dar, unterteilt in 'Affektionen' und 'HANDLUNG'. Ein grauer Balken oben stellt 'GEIST' dar, unterteilt in 'kognitiv' und 'unbewusst KÖRPER'.

Verbindet man Habitus mit kognitiveren Konzepten, so wird der Raum offener und weiter und Reay kann bestätigen:

Vereint man das Habituskonzept mit kognitiveren Konzepten, wie z. B. Weltanschauung, so findet sich eine Komplementarität der beiden Forschungsansätze, denn auch das Habituskonzept steht in der Kritik und hat in der rationalen Betrachtung Schwächen, wie gezeigt.

Bourdieu's Habitus zeigt in dieser Form sein soziologisches Menschenbild, mit Menschen als gesellschaftlich geprägte Wesen. Somit ist Bourdieu's Habituskonzept zunächst eine Theorie des Dreiviertel-Automaten und lässt das ‚freie Viertel‘ relativ unerforscht. (Lenger 2013:21 und Schwingel 2009:61)

In dem Zitat von Lenger ist von einem „freien Viertel“ die Rede – Hiebert würde Weltanschauung als breiter angelegten Begriff als nur „ein Viertel“ sehen, während Bourdieu seinerseits den Habitusbegriff breit anlegt.

Mein Vorschlag für das bisher unerforschte freie Viertel ist, dass Habituskonzept seinerseits mit dem Konzept der Weltanschauung zu komplementieren. Auch wenn es eine „Grauzone“ der näheren Bestimmung zwischen den beiden Konzepten gibt (in der Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt), ist dies durch den weißen Korridor zwischen den beiden Konzepten dargestellt, so kann festgehalten werden, dass die beiden Konzepte jeweils genug Anknüpfungspunkte bieten.

In der von mir vorgeschlagenen Version (Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt) gibt es fluide Übergänge – zum einen sind die starren Kategorien zwischen dem Geist¹⁹², der kognitiv arbeitet, und dem Körper, der unbewusst arbeitet, aufgehoben und durch die gedachte Y-Achse eines Koordinatensystems ersetzt.

Zum anderen ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft nicht dualistisch, sondern vielmehr graduell dargestellt. Der Farbverlauf von blau nach rot deutet eine Übergangszone der Einflussnahme gesellschaftlicher Glaubenssätze, des Denkens und der evaluativen (moralischen) Elemente an. Diese gehen bewusst ineinander über und beeinflussen sich gegenseitig. Der angedeutete Halbkreis grenzt die individuelle Identität durch kritisches, reflexives Denken noch einmal stärker gegenüber der Gesellschaft ab und konstruiert Identität, symbolisiert durch den Kreis. Aus dieser oberen Ebene heraus trifft der Akteur Entscheidungen und setzt diese in praktische Handlungen um. Die untere Ebene ist wie im Nebel verhüllt, da sie sich in den unbewussten Regionen der Körperlichkeit befindet und rationell nicht gefasst werden kann.

Der „weiße Korridor“ in der Abbildung 30 kann aber zugleich als eine Art Reflexionsmeridian gesehen werden. Die nachzuprüfende These im Verhältnis zwischen Habitus und Weltanschauung bestünde darin, dass je nach Reflexionsfähigkeit der Korridor bewegt werden

¹⁹² Geist ist hier die direkte Übersetzung von „Mind“ im Englischen und bezeichnet die Kategorie Vernunft, Ratio und Kognition.

müsste – bei hohem Reflexionsgrad nach unten (Verkleinerung des unbewussten, inkorporierten Habitus) und bei niedrigem Reflexionsgrad des sozialen Akteurs nach oben (Verbreiterung des Habitus). Dies kann aber an dieser Stelle nicht weiter bedacht werden.

Als Gesamtfazit nach Betrachtung des integrierten Begriffs Habitus-Weltanschauung kann festgehalten werden, dass beide Forschungsrichtungen von einer Integration der Begriffe profitieren. Da diese Arbeit aus Sicht der Missionsanthropologie geschrieben wurde, schlage ich vor, in Ermangelung eines präziseren Begriffs, den sperrigen Begriff Habitus-Weltanschauung als Erweiterung des Kulturbegriffs zu verstehen. Weitere Forschungen können die Tragfähigkeit dieses Zusatzes untermauern oder einen neuen Begriff einführen, welcher das Verhältnis von Habitus und Weltanschauung dynamisch darstellt.

Smith stellt in Abbildung 29 eine Bewegung vom Kognitiven zum Affektiven, Nicht-Kognitiven dar und beschreibt Theoriebildung von den Praktiken her über die Vorstellungskraft in die Welt der Begriffe und Theorien (linke Seite).

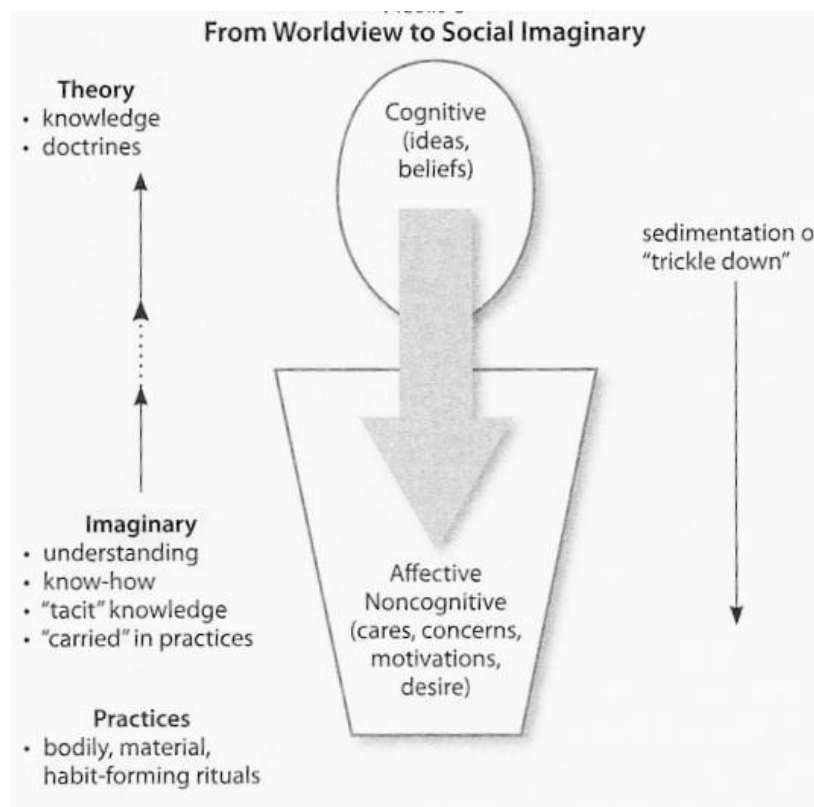


Abbildung 29: Smith: von der Kognition zur Inkorporation (Smith 2009:69)

„The argument of Desiring the Kingdom is not that we need less than worldview, but more [...] And such formation happens not only, or even primarily, by equipping the intellect but through the repetitive formation of embodied, communal practices.” (Smith 2013:10)

Smith geht auf Bourdieu und Merleau-Ponty ein und erarbeitet eine Gegenrichtung der Theoriebildung, von der Tiefe nach oben. Ähnlich wie bei Bourdieu für das Konzept des Habitus¹⁹³ geben für Smith die Praktiken den Ausschlag.

In der Bildung¹⁹³ will er wiederkehrende, sich immer wiederholende Rituale, inkorporierte, gemeinschaftliche Praktiken einführen, damit nicht nur die kognitive Weltanschauung, sondern auch der im Körper wohnende Habitus verändert werden kann.

Er stellt dann Elemente einer christlichen Anthropologie auf, die von einer Integration des Habituskonzepts in die Anthropologie ausgehen und diese beschreiben.

Christian Anthropology of Action (nach Smith 2013:15):

- (1) recognizes the nonconscious, pretheoretical „drivers” of our action and behavior, centered in what I’ll call the imagination;
- (2) accounts for the bodily formation of our habituated orientation to the world

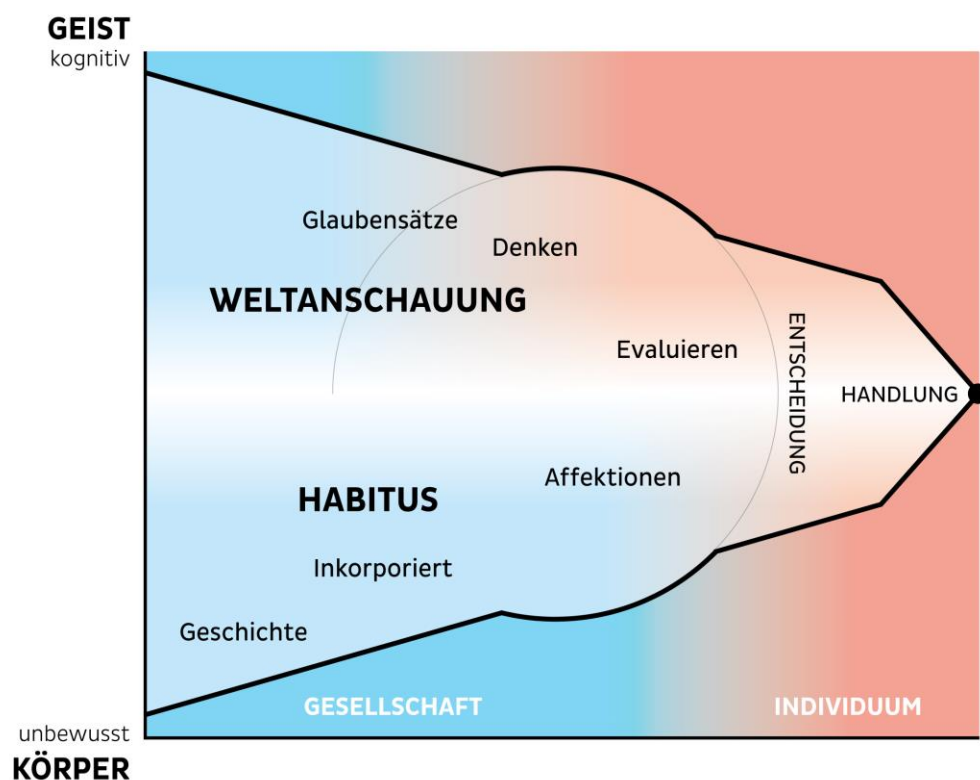


Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt (Illustration Björn Wagner)

¹⁹³ Smith spricht englisch von „Formation“ (Smith 2013:15) und „Counterformation“ – dies entspricht mehr einer Prägung, einer Aneignung denn einer intellektuellen Bildung.

Abbildung 30 zeigt das Ergebnis meiner Forschungsarbeit illustriert. Betrachtet man den unteren Bereich der Illustration, so generiert sich Habitus aus der Geschichte, ist daher diachron und unbewusst, da er inkorporiert, im Körper vorliegt. Der Einfluss der Gesellschaft *in* das Individuum reicht viel weiter (angedeutet durch den längeren Farbverlauf von blau zu rot) als im oberen Bereich der Weltanschauung, und auch die reflexive Trennung (angedeutet durch den Kreis) fehlt im Habitus – er ist schwerer reflektierbar. Aber er bildet sich in Praktiken ab, die durch Affektionen und unbewusste Impulse zu Handlungen führen. Auch diesen wohnt, laut Bourdieu, eine Logik inne, es ist „richtig“, „naheliegend“ oder „natürlich“, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln. Es entspricht einem Sinn, den der soziale Akteur nicht bewusst kennt, der aber trotzdem handlungsleitend ist.

Hiebert hat selbst betont, dass es auch andere Wege der Wissensgewinnung gibt, und in einem unveröffentlichten Artikel¹⁹⁴ skizziert er auch ein Bild der Komplementarität, indem er von unterschiedlichen Karten spricht oder Plänen, um andersartige, aber anschlussfähige Theorien miteinander und Beziehung zu setzen:

Today there is a growing awareness of 'complimentarity' as a way of relating different, but overlapping understandings of reality. Just as a architect makes different blueprints for the same building--structural, electrical, plumbing and so on, and as planners different maps to map a city--roads, population density, zoning and so on, we as humans need to look at reality from different perspectives and through different lenses. (Hiebert, Missiological Methods 1999:10, unveröffentlichter Artikel)

So komme ich in Bezug auf meine *Hauptforschungsthese* zu dem Schluss, dass das Konzept des Habitus‘ in Bezug auf Weltanschauung komplementär angelegt ist und man den einen mit dem anderen Begriff zusammenfassen muss, wenn man eine möglichst genaue Analyse der menschlichen Situation vornehmen will. Als dialektischen Begriff kann man Weltanschauung-Habitus führen oder schlicht von einem „erweiterten Weltanschauungskonzept“ sprechen.

In Bezug auf meine *Forschungsthese* a. und b. kann ich feststellen, dass der Einfluss der Gesellschaft auf das Handeln des Individuums bei Bourdieu eindeutig formuliert und über das Habituskonzept erforschbar gemacht wurde. Der Habitus *ist* Fleisch gewordene Geschichte und ein System von Dispositionen, welche die Entscheidungen und damit das Verhalten beeinflussen. Dabei ist er – genauso wenig wie es die Grammatik einer Sprache per se ist – nicht determinierend. Der Sprecher ist in der Wahl seines Inhaltes frei, wobei die Normen und Konventionen der Grammatik sein Sprachverhalten bis zu einem gewissen Grad bestimmen.

¹⁹⁴ Zugänglich sind die unveröffentlichten Materialien durch die Webseite des Hiebert Projects.

Ähnlich kann auch das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft durch die Theorie der Praxis gesehen werden: Die gesellschaftliche Wirklichkeit bildet sich im Individuum ab, es kennt die Regeln des Spiels und ist damit Teil seines sozialen Feldes.

Dies ist in dem Konzept der Weltanschauung zwar benannt, aber nicht so tiefgreifend aufgearbeitet wie bei Bourdieu.

In Bezug auf die Forschungsthese c. verweise ich auf die sich anschließende Weiterführung in die Praxis unter 4.3.4 Step 4: Planning for further Action.

„A man who carries a cat by the tail learns something he can learn no other way.“ (Mark Twain zitiert nach Smith 2013:14)

Eine ausformulierte Theorie der Habitusveränderung findet man bei Bourdieu im Übrigen nicht – er versteht sich als Beobachter, und seine Soziologie ist beschreibender Natur und hat nicht zuerst eine Veränderung der Verhältnisse im Sinn.¹⁹⁵ In der Kombination mit Smith‘ Werken zu Cultural Liturgies (2011 und 2013) und in Bezug zu meiner Hauptforschungsthese kann von einer Anschlussfähigkeit in der Transformation von Weltanschauungen und Habitus ausgegangen werden.

Vergleicht man dabei den eingangs skizzierten „Cycle of Mission Praxis“ (siehe **Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden. Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden.**) dann stellen sich die Beiträge des Habituskonzepts noch klarer heraus.

Der Step 1 besteht in der „Insertion into Action“ und bringt damit den Forscher in das Lebensgeschehen – in die Praxis – hinein (ausführlicher unter 4.3.1). Die Analyse, Step 2, erfolgt unter Einbeziehung des ganzen Sozialgefüges, in das der Forscher mit einbezogen ist. Die *reflexive* Anthropologie, die übrigens auch Hiebert sieht und würdigt¹⁹⁶, ermöglicht die Analyse des Eigenen im Fremden und die konstante, in einer Spirale organisierte Erkenntnisweise. Die reflexive Auseinandersetzung mit dem biblischen Text (Step 3) gewinnt unter der Fragestellung des Habitus‘ eine neue Interpretationsweise (siehe auch weitere Forschungsfelder), welche Gerd Theissens und Bruce Malinas Ansatz soziokultureller Exegese weiterentwickelt¹⁹⁷. Im Step 4 kommt der

¹⁹⁵ Ganz besonders deutlich wird seine Ohnmacht in der letzten Dokumentation „Soziologie ist ein Kampfsport: Pierre Bourdieu im Porträt“ bei einer Diskussion in einem Kulturzentrum. Er wird von einem Sozialarbeiter heftig kritisiert als derjenige, der analysiert und nichts ändert. Er wirkt hilflos und ergeht sich in Floskeln, aber es wird deutlich, dass er außer seiner treffenden Analyse und einem starken Appell an ihre Eigenverantwortlichkeit nicht viel zu geben hat.

Dies steht in starkem Kontrast zu seiner Rolle in den Studentenunruhen und seiner Gründungsmitgliedschaft beim Anti-Globalen Netzwerk attac (Rehbein 2011:244).

¹⁹⁶ Wenn auch nicht per se im Sinne des Bourdieu’schen „doppelten Bruchs“ (vgl. 3.3 Pierre Bourdieu und 4.3.4 Step 4: Planning for further Action).

¹⁹⁷ Dies ist besonders vielversprechend, da Malina ebenso wie Hiebert aus einem Hintergrund der „Cultural Anthropology“ argumentiert und nach oberflächlicher Analyse der Bücher und Konzepte kann auch hier – analog zu der

erstaunlich knappe Vorschlag Hieberts zur Transformation von Weltanschauungen in Verbindung mit dem Habituskonzept als Ausblick für weitere Schritte zum Tragen.

4.2 Weitere Forschungsperspektiven

Habitus und Weltanschauung zu integrieren ist in einer ersten Betrachtung gelungen (siehe 4.1). In Bezug auf die Forschungsthese können und sollen hier noch weiterführende Forschungsperspektiven aufgezeigt werden.

In Bezug auf die Hauptforschungsthese:

Das Habituskonzept, wie von Pierre Bourdieu beschrieben, erweitert und vertieft das Konzept der Weltanschauung, wie es zuletzt bei Paul G. Hiebert für die Missionsanthropologie formuliert wurde.

- a. Das Habituskonzept erweitert das Verständnis des komplexen Zusammenhangs zwischen Individuum und seinem sozialen Umfeld in Bezug auf das praktische Verhalten.
- b. Das Habituskonzept ist hilfreich, um die soziale Wirklichkeit des Menschen umfassender als allein mit dem Begriff der Weltanschauung darzustellen.
- c. Das Habituskonzept kann zu der Frage nach der Veränderung menschlichen Verhaltens im Sinne von Paul G. Hieberts „Transforming Worldviews“ einen Beitrag leisten.

Da das Habituskonzept aus der Praxis für die Praxis menschlichen Verhaltens generiert und perpetuiert wird, ist das Feld der Handlungsmotivation und Handlungstransformation als Forschungsgebiet zu definieren. Im Kontext von Bildungsprozessen hat Tobias Künkler (2011) dies in seiner Dissertationsarbeit bereits im Zusammenhang mit Bourdieus Habitus beschrieben.

Im Weiteren wäre zu klären, inwieweit die körperliche Prägung, Inkorporierung, (vgl. die Kapitel 3.4.2 und 3.4.3) als Handlung vonstatten geht und auch anatomisch-physisch messbaren Charakter hat.

Weitergehend kann in einer psychologischen Forschungsrichtung die Frage der sozialen Identität aufgegriffen und vertieft werden. Habitus und Identität liegen nach Sicht von Liebsch (2010) sehr eng zusammen: Sie behandelt beide Themen gemeinsam und versteht Identität als „[...] ‚Innen‘, das als abgetrennt von einem ‚Außen‘ gedacht wird.“ (:71) und dagegen, „[d]emgegenüber betont die Idee des Habitus stärker die Vermittlung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘.“ (ebd). Inwieweit

hier vorgestellten Untersuchung – eine Vertiefung der Ergebnisse erwartet werden. (Zum derzeitigen Stand soziokultureller Exegese siehe z. B.: Malina und Rohrbaugh, 1998; Malina, 2001; Neyrey und Stewart 2008, Stegemann 2002).

Habitus und Identität einander bedingen und ausschließen, kann ich als weitere Forschungsperspektive definieren.

Inwieweit sich Habitusformen also auch körperlich im Bereich der Neuro- oder der Mnemoforschung abbilden lassen, muss als mögliches Forschungsfeld mit Mehrwert definiert werden. Das Prinzip der Neurolinguistischen Programmierung¹⁹⁸ kann ein erster Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen Transformationsprozessen und Habitus auf der Ebene des Individuums sein.

Was theologisch von Bedeutung sein kann, ist das Habituskonzept als hermeneutischer Zugang in der Exegese biblischer Texte. Forschungen, welche in der „cultural Anthropology“ einen validen Zugang zu den Texten der Bibel sehen, sind von Malina (2001) oder Bruggemann (1994) vorgelegt worden. Im Analogieschluss von der dargestellten unterschiedlichen Entwicklung der Disziplinen (siehe Kapitel 1.4) ist davon auszugehen, dass die kognitive Schwerpunktlegung (vgl. 4.1) der amerikanischen „cultural Anthropology“ ebenso für diese Studien gilt. Exegetische Arbeiten, welche eine Habitusanalyse im Fokus haben, könnten ein tiefer gehendes Verständnis der sozialen Situation der biblischen Überlieferung erbringen. Exemplarisch ist hier die Arbeit von Troels Engberg-Pedersen (2010) zu nennen, welcher die paulinische Anthropologie unter Bourdieus Habituskonzept versteht und auslegt: „[...] Paul may himself be seen as a person who was precisely working in his letters to generate a new habitus, one that he himself instantiated and that he aimed to transmit to and, indeed, literally generate in his addressees.“ (:142)

4.3 Ertrag und Weiterführung des Weltanschauung-Habitus‘ Modells für die Praxis

Im Anschluss soll anhand des „Cycle of Mission Praxis“ eine Fortführung der Arbeit in die Praxis vorgenommen werden.

4.3.1 Step 1: Insertion into Action

Man kann durchaus festhalten, dass es einen fundamentalen Unterschied zwischen Hiebert und Bourdieu und damit, wegen der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit, auch in ihrer Forschung gibt: der Glaube an einen transzendenten Gott. Auch wenn Bourdieu sich, meines Kenntnisstands, nie als Atheist bezeichnet, so forscht er zumindest unter der Prämisse „Etsi deus non daretur“ (als ob es Gott nicht gäbe).

Hiebert ist zwar methodisch schwächer und führt den „doppelten Bruch“ nicht nachvollziehbar in seiner Forschung durch, es ist aber auch seiner Biographie und seinen Prolegomena seiner großen

¹⁹⁸ Das Konzept der Neurolinguistischen Programmierung ist umstritten, wird aber seit ca. 35 Jahren erfolgreich in Veränderungsprozessen eingesetzt (siehe Walker 1996 und Mohl 2000).

Veröffentlichungen („Cultural Anthropology“, „Insights, Transforming“) deutlich zu entnehmen, dass er sich im Dienste der Mission sieht. Obwohl Bourdieu durch seine Analyse immer wieder starke Auswirkungen auf Veränderungsprozesse in der Gesellschaft hatte, hatte er kein „Missionsprogramm“, sondern sah sich als Akteur in den Prozessen der Felder und des Habitus. Wenn er z. B. über das „Elend der Welt“ oder die „Männliche Herrschaft“ schreibt, so verraten bereits die Titel, dass hier mehr als eine Analyse sozialer Verhältnisse vorgelegt werden soll.

Die Selbstreflexivität des „doppelten Bruchs“ kann in diesem ersten Schritt ein wichtiger Hinweis sein und durch ihre *kritische* Haltung die Voraussetzungen für den zweiten Schritt der Analyse schaffen. Für den Forscher bedeutet der „doppelte Bruch“, sich selbst und den eigenen Habitus reflexiv zu hinterfragen und gerade die nicht-kognitiven Elemente des Habitus erforschbar zu machen. Wenn sich der Forscher als Teil der Forschung sieht, kann er seinen eigenen Beitrag anderen gegenüber deutlicher darstellen (siehe 1.1) und in der Weiterführung auch seinen Forschungsbeitrag auf sich selbst anwenden.

4.3.2 Step 2: Analysis of Context

Anschlussfähig für den „Step 2“ – Analysis of Context – ist die Erweiterung des missionsanthropologischen Weltanschauungskonzepts durch das Habituskonzept auch in der praktischen Kontextanalyse. Dazu stelle ich hier praktische Forschungsmethoden in Ansätzen dar.¹⁹⁹

Beide Forscher stellen Methoden (siehe die jeweiligen Kapitel über die Arbeitsweise) ihrer Forschung vor. Hiebert stellt dabei die „üblichen“ Methoden anthropologischer Forschung vor, während Bourdieu auch andere Forschungswege beschreitet (z. B. die Korrelationsanalyse in „Die feinen Unterschiede“ Bourdieu 2012).

Die vorliegende Arbeit ist von ihrer Anlage her nicht auf die Entwicklung eines eigenen Instrumentariums zur empirischen Forschung des Habitus ausgerichtet, wäre aber dennoch unvollständig, wenn dieser praktische Bezug im Sinne des „Cycle“ nicht hergestellt würde.

Bourdieu wird in drei Phasen²⁰⁰ rezipiert (so Rehbein 2011:239ff) und die gegenwärtige Phase charakterisiert Rehbein folgendermaßen: „Bourdieu's Ansatz ist nicht nur in der Soziologie,

¹⁹⁹ Es kann hier nicht mehr ausführlich auf die einzelnen Methoden eingegangen werden.

²⁰⁰ Die erste Phase war zeitlich in den 1980er-Jahren verortet und wurde von „gestandenen Soziologen und Soziologinnen“ (Rehbein 2011:239) angeführt. Der wichtige Bezugspunkt war die Veröffentlichung von „Die feinen Unterschiede“.

In den 1990er-Jahren werden viele Übersetzungen von Bourdieus Werken angestellt und das Bourdieubild differenziert sich. Die dritte Phase sorgt für eine Verbreiterung seiner Ansätze, welche disziplinübergreifend gestaltet wird. (siehe Fröhlich und Rehbein (2009) sowie Fuchs-Heinritz und König (2011:317ff) und Rehbein (2011:239-244)).

sondern auch in – vermutlich allen – Nachbardisziplinen rezipiert worden [...]“²⁰¹ (:242) Die Disziplinen folgen dabei der Forderung Bourdieus: „[e]ine seiner Lehren besteht ja gerade in der Forderung, Theoreme an der Empirie abzuarbeiten.“ (:241) So gibt es im Anschluss an Bourdieus Konzepte seit langen Jahren empirische Forschungen.

Ein seit Mitte der 1980er-Jahre entwickelter Ansatz zum gesellschaftlichen Wandel scheint vielversprechend zu sein. Eine Forschungsgruppe um Helmut Bremer entwickelte eine „Habitus-Hermeneutik“, welche die Notwendigkeit einer spezifischen Deutungsarbeit im *Lesen* und *Verstehen* des Habitus abbilden soll. (Bremer und Teiwes-Kügler 2013)

Dabei werden, nach einer ausführlichen Schilderung von Bourdieus „doppeltem Bruch“ und seinen Auswirkungen auf Forscher und Forschungsgegenstand, vor allem praktische Methoden und deren Auslegungsweise vorgestellt. Unter der Bourdieuschen Prämisse „Weil die Handelnden nie ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.“ (Bourdieu 1993:127 und Bremer und Teiwes-Kügler 2013:102) werden zunächst einleitende Regeln zur „Entschlüsselung der sozialen Praxis“ (:102) gegeben, um dann eine praktische Sequenzanalyse in Einzelinterview und Gruppeninterview und deren Auswertung und Anschluss zu formulieren. Einen alternativen Forschungsansatz stellt die Arbeit mit Collagen dar. Hier stehen vor allem die „kaum reflektierten und affektiven Dimensionen des Habitus“ (:116) im Vordergrund und werden theoretisch-methodisch, praktisch und auswertend anhand praktischer Forschungsbeispiele aufgezeigt.

Die enorme Anschlussfähigkeit der Habitus-Analyse zeigt auch Heinrich Wilhelm Schäfer in seinen Arbeiten über die Pfingstbewegung in Südamerika. In einem Konferenzpapier zur „Habitus-Analysis: a method to analyze cognitive operators of practical logic“ (Schäfer 2009) arbeitet er im religiösen Feld und entwickelt eine Forschungsmethodologie, welche eine weitere Betrachtung verdient.

Leider warten wir zur Stunde noch auf die Veröffentlichung seiner Methodologie „Habitus-Analysis: Identities and Strategies, Fields and Social Space According to Pierre Bourdieu – Models for Research on Religion and Culture“, welche voraussichtlich im Frühjahr 2014 erscheinen wird.²⁰² So können für weitere Forschungen in dem Bereich „Weltanschauung-Habitus“ anschlussfähige Forschungsmethoden identifiziert und für weitere Arbeiten in diesem Feld praktisch erprobt werden.

²⁰¹ Erst kürzlich hat Tobias Künkler mit „Lernen in Beziehung“ eine Dissertation vorgelegt, die in der Pädagogik das Habitus-Konzept rezipiert. (Künkler 2011)

²⁰² Die Veröffentlichung dieses Buches ist seit 2011 immer wieder verschoben worden. Eine Forschungszusammenarbeit mit Schäfer wäre sicherlich hochinteressant und könnte in der Nachfolge zu dieser Masterarbeit angestrebt werden.

4.3.3 Step 3: Reflection on biblical Texts

Auch für den im Step 3 des „Cycle“ beschriebenen Schritt „Reflection on biblical Texts“ können im Rahmen der Weltanschauung-Habitus Analyse weitergehende Erkenntnisse erwartet werden. Gerd Theissen, Pieter Craffert und Bruce J. Malina haben sich in diesen Themengebieten bereits durch die Integration von anthropologischen und soziologischen Konzepten in die Exegese des neuen Testamentes hervorgetan – Malina z. B. mit seinem Grundlagenartikel über die Möglichkeit der Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden in der Leben-Jesu-Forschung²⁰³ (Malina 2002).

Da Malina stärker in der amerikanischen „Cultural Anthropology“ beheimatet ist – vgl. das Buch „The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology“ (Malina 2001) und seine Einsichten aus dieser Forschungsrichtung bezieht, ist zu erwarten, dass die Begrifflichkeiten der Disziplin vorherrschend sind. Andere Werke, wie z. B. „The Social World of the New Testament, The: Insights and Models“ (Neyrey und Stewart 2008) zeigen die Beziehung der „Context Group“ zur „Cultural Anthropology“:

From its conception, the aim of the Context Group was to introduce readers to this way of reading, not haphazardly, but using the same critical topics systematically taught in any introduction to cultural anthropology. (:xxi)

Pierre Bourdieu zeigt in seinem Werk ausdrücklich Wege zur Habitusanalyse aus einer literarischen Vorlage – die Monographie „Die Regeln der Kunst“ Bourdieu (2001) wendet seine Habitusanalyse direkt auf literarische Produkte an. Als Vorläufer für die soziologische Untersuchung anhand literarischer Quellen kann der Soziologe Norbert Elias ebenfalls genannt werden. Bourdieus Beziehung zu Elias (vgl. den Artikel zu Norbert Elias in Fröhlich 2009) zeigt auch eine konzeptuelle Nähe der beiden Forscher. Elias hat z. B. „Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie“ (Elias 1983) anhand literarischer Quellen vollzogen.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit legen die Anschlussfähigkeit des Habituskonzepts für die literarische Exegese biblischer Texte nahe und können so als Forschungsbeitrag für eine soziologische Auslegung gesehen werden.

Geeignete Methoden müssen im Vorfeld und im inter- oder intradisziplinären Dialog zwischen exegetischer Wissenschaft, Archäologie und literarischer Habitusanalyse erarbeitet werden, um dann eine soziokulturelle Exegese der biblischen Texte zu ermöglichen. Erste, bisher

²⁰³ Man beachte die ausführliche Bibliographie (8 Seiten) und die damit verbundene Forschungstiefe in dem recht kurzen Artikel (15 Seiten).

unveröffentlichte Versuche (Wagner 2008), zeigen vielversprechende weitere Forschungsansätze auf. Als möglichen Referenztext zur weiteren Forschungsarbeit schlage ich Römer 7,23 vor mit der Frage, ob das Habituskonzept als „*lex insita*“ anschlussfähig zu dem „Gesetz in den Gliedern“ sein könnte. Als Vergleichspunkt könnte man folgendes Zitat von Bourdieu verwenden:

Der Habitus ist nichts anderes als jenes immanente Gesetz, jene den Leibern durch identische Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur der Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist. (Bourdieu 1993:111)

Eine exegetisch-soziologische Untersuchung wäre mit Sicherheit gewinnbringend und im Sinne der Context Group weiterführend. Es sei vor allem in Bezug zu Paulus auf die Arbeiten von Troels Engberg-Pedersen verwiesen, der in seinem Buch „Cosmology & the Self“ erfolgreich Bourdieus Habitus als Deutungsschlüssel für paulinische Texte²⁰⁴ verwendet.

Greift man dazu noch die Kategorie der „Story“ von N. T. Wright (1992:38-43; 139ff) auf, so kann wieder eine Querverbindung zwischen Smith und Hiebert gezogen werden.

Smith hat in seiner „Christian Anthropology“ in Punkt 3 Folgendes beschrieben:

appreciates the centrality of story as rooted in this „bodily basis of meaning” and as a kind of pretheoretical compass that guides and generates human action. In short, the way to the heart is through the body, and the way into the body is through story. (Smith 2013:13-14)

Im Dialog mit anderen über den Inhalt der biblischen Botschaft sieht Hiebert einen Schlüsselfaktor für die Transformation von Weltanschauung, Smith sieht den Weg zur Veränderung eines körperlichen Habitus‘ durch die Kategorie der *Story*. Diese Stories können in relevanter Weise aus dem biblischen Text unter der Einbeziehung des Habituskonzeptes als hermeneutischen Zugang gewonnen werden.

4.3.4 Step 4: Planning for further Action

Hiebert hat in „Transforming Worldviews“ kurz umrissen, wie die Analyse von Weltanschauungen zur Veränderung von Weltanschauungen beitragen kann (Hiebert 2008:307-333). Er formuliert:

The gospel is about transformed lives. When we bear witness to Christ, we invite people to a whole new life, not simply some modifications of their old lives. This transformation is radical and total. It involves changes at all levels of their culture, including their worldviews. (:332)

²⁰⁴ Engberg-Pedersen (2010) geht davon aus, dass Paulus in seinen Briefen einen christlichen Habitus formuliert und sieht diesen in seiner Kosmologie und Anthropologie verankert (z. B. :139-142).

Die Transformation von Menschen kann auch im Rahmen von Boschs Transforming Mission (vgl. Bosch 2001:368ff) und den Studien zur Theologie der Transformation (Faix et al 2009) als weiterführender Schritt definiert werden.

Hiebert (2008:319-323) nennt drei Schritte, die für diese Veränderung notwendig sind:

1. Examining Worldviews
2. Exposure to other Worldviews
3. Creating living Rituals

Gerade für den Punkt eins, der Weltanschauungsanalyse, gilt das Ergebnis dieser Untersuchung, dass Hiebert mit dem Begriff Weltanschauung zu kurz greift und diesen zu stark kognitiv bestimmt. Seine Methoden können Einblicke geben, aber der erweiterte Kulturbegriff, der das Habituskonzept mit einschließt (siehe Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt), ist in der Lage, hier wichtige weitere Analysemöglichkeiten zu geben.

Hiebert spricht von der Schwierigkeit der Analyse der eigenen Weltanschauung: „It is particularly difficult to examine our own worldview because it is hard to think about what we are thinking with.“ (:320) – hier kann der „doppelte Bruch“ als erkenntnistheoretisches Grundkonzept helfen. Mit den Mechanismen hinter dem kognitiven Weltanschauungsbegriff und dem inkorporierten Habituskonzept kann man Menschen in Veränderungsprozessen begleiten, Synkretismus vorbeugen und Implizites explizieren, wie beide Forscher es fordern.

„One way to transform worldviews is to ‚surface them‘ [...]“ (:319) sagt Hiebert in Bezug auf Weltanschauung, und Bourdieu geht in seinen Werken auch auf die Analyse unterschiedlicher Habitus ein, mit dem Ziel, durch Abbildung 30. Weltanschauung-Habitus ins Verhältnis gesetzt – sichtbar machen –, auf die bestehenden Verhältnisse hinzuweisen. Hier ist großes Potential zu sehen, auch für meine Ursprungsfrage über die Möglichkeit und Schwierigkeit der Jesusnachfolge in einer Konsumkultur (siehe Forschungsinteresse) ist dies von Bedeutung.

Der zweite Punkt, sich anderen Weltanschauungen auszusetzen, ist eigentlich ein Nachtrag zum ersten. Im Fremden kann man das Eigene besser erkennen und verstehen. Somit fällt die zukünftige Analyse von Weltanschauungen leichter, aber mehr noch – Hiebert stellt fest, dass gerade die zurückkehrenden Missionare und deren Kinder (er spielt hier z. B. auf Newbigin oder sich selbst an) die wirksamste Kritik an der westlichen Kultur üben:

„This is why the Christian critique of Western cultures has been led by missionaries and missionary kids returning from long stays abroad [...]“ (:321) Damit vollzieht Hiebert unbewusst den „doppelten Bruch“ Bourdieus, indem er durch den kritischen Realismus mit der positivistischen Objektivierung bricht und im Persönlichen mit der Subjektivierung, dadurch, dass er seine eigene Subjektivierung objektiviert. Der Dialog, wie ihn Bourdieu mit seinem algerischen

Forschungskollegen Abdelmalek Sayad (siehe 3.3.4) geführt hat, und dass Bourdieu diesen als Beobachter für seine weiterführenden Forschungen in seine Heimat mitgenommen hat, bestätigt, wie nah sich die beiden Forscher an diesem Punkt gekommen sind.

Im dritten Punkt, dem Erstellen von Ritualen, kommen sich Smith und Hiebert sehr nahe. Hiebert bemerkt zu dem transformierenden Charakter von Ritualen: „Many rituals are also performances—in doing them, we are transformed. When the judge pronounces, ‚You are guilty‘, he is not simply communicating a message. He is transforming the defendant into a criminal.“ (Hiebert 2008:322)

Smith stellt in dem zweiten Band seiner „Cultural Liturgies“ im Kapitel „Redeeming Rituals“ (Smith 2013:166ff) die Praxis der Re-Formation (im Sinne einer Neubildung oder Umformung) unserer körperlichen Dispositionen vor: „And given that much of our action is generated by dispositions and habits operative at a nonconscious level, the formation of Christian actors needs to form—or better, *reform*—our habits and dispositions.“ (:166)

Folgt man Hieberts Vorschlag und beachtet man Smiths Analyse, so ist offensichtlich, dass in der Analyse die Dispositionen und Habitus erforscht werden müssen, damit eine Transformation des Weltanschauung-Habitus durch Re-Formierte Praxis erfolgen kann. Erlebnispädagogische Konzepte, die auf körperlichen Erfahrungen aufbauen, könnten vor allem im sozialen Kontext der Gruppe auf habitustransformierende Eigenschaften untersucht und bei positivem Ergebnis für die missionarische Praxis der Transformation integriert werden.

4.4 Ausblick

Mission und Habitus heißt der Titel dieser Arbeit. Rückblickend – reflexiv – kann ich den *Selbstversuch* wagen, zu beschreiben, was an dieser Arbeit noch fehlt. Wie Bourdieu nach seiner Initiationsvorlesung in Paris sehe ich die Grauzone zwischen Habitus und Weltanschauung noch nicht ausreichend beschrieben. Dies muss durch folgende, wenn möglich praktisch-empirische Arbeiten nachgeholt werden – eine nur theoretische Arbeit kann diesem Zweck nicht genügen. Für den Zweck dieser Arbeit kann festgehalten werden, dass die Analyse des Kontextes von Mission immens wichtig ist. Der Kontext der Mission – so beschreibt es Hiebert (2009) in seinem letzten Buch „The Gospel in Human Contexts“ treffend – ist *menschlich*. Das Habituskonzept hilft den komplexen Zusammenhang zwischen „[...] objektiven Entitäten wie »Tradition« oder »Klasse« [...]“ (Lenger 2013:21 und Schwingel 2009:302) und dem menschlichen Subjekt zu beschreiben, bzw. „[...] eine Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmatrix, deren Internalisierung das Individuum zum Subjekt der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit macht“ (ebd.) näher zu bestimmen.

Dazu und zu einer nachhaltigen Transformation menschlichen Lebens ist das Habituskonzept ein wichtiger Baustein. Wenn *Mission Transformation* (Samuel und Sugden 2009) ist, dann ist eine Transformation des Habitus damit eingeschlossen.

Die beschriebene Trägheit (Hysteresis) des Habitus (vgl. 3.4.3.3) aber erschwert eine Veränderung des Habitus und ist auf die Erhaltung gesellschaftlicher Strukturen ausgelegt. Weil der Habitus aber eine *Logik der Praxis* ist und die Akteure sich ihres gesellschaftlich bedingten Habitus nicht bewusst sind, ihm aber trotzdem folgen (vgl. 3.5), liegt der erste Schritt zu einer Transformation in einer Bewusstwerdung der habituellen Beschaffenheit des Menschen.

N. T. Wright (2012) beschreibt die Veränderung des Verhaltens eines Menschen als das Erlernen einer „second Nature“ (:282). Dieser Ansatz geht konform mit McIntyres Verständnis der Tugenden (2007, vgl. Kapitel 16. „Virtues“), welches auf die praktische Ausübung der Tugenden abzielt.

In weiteren Forschungsarbeiten wäre daher zu klären, ob der hier vorgestellte Ansatz Habitus und Weltanschauung komplementär zu fassen und mit jeweils geeigneten Methoden (vor allem Habitus-Hermeneutisch) zu untersuchen valide ist.

Danach sollte – analog zur sozial bedingten Genese des Habitus – relationales Lernen als Möglichkeit zur Transformation des Habitus geprüft werden. Tobias Künkler (2011) hat das Konzept von sozial bedingtem Lernen in seiner Arbeit auch als habitustransformatives Lernen eingeordnet und vorgestellt (:374-388). Dabei stellt er fest: „[...]“, dass bei allen Habitustransformationen, die auch als Erwerb eines Sekundärhabitus beschrieben werden können, der Primärhabitus wirksam bleibe.“ (:385) Im Weiteren stellt er Habitustransformation in den Rahmen des Lernen III von Bateson und die Deutung dieses Lernens durch Portele (:387): „Wenn Lernen II als Lernen *von* Gewohnheiten, Charakter und Habitus gedeutet werden könne, dann könne Lernen III interpretiert werden als lernen, *wie* man Gewohnheiten, Charakter und deinen Habitus *bildet*. [sic!]“(ebd.) Dies kann uns einen Hinweis darauf geben, wie eine Transformation des Habitus in einem lerntheoretischen Kontext verstanden werden kann. Dies muss aber in einem zweiten Schritt konzeptuell erörtert und in einem dritten Schritt empirisch untermauert werden. Diese Untermauerung kann dergestalt aussehen, dass in einer Langzeitstudie die Veränderung des Weltanschauungs-Habitus durch relationales Lernen abgebildet und ausgewertet werden sollte. Damit stellt sich die vorliegende Arbeit von ihrer Konzeption her anschlussfähig für Mission als Transformation dar und kann als Grundlage für künftige Studien dienen.

5 Bibliographie

- Abels, Heinz 2001. *Hagener Studentexte zur Soziologie, Band 1: Interaktion, Identität, Präsentation: Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*. Opladen: Westdeutscher. (Studentexte zur Soziologie)
- 2009. *Einführung in die Soziologie: Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. (Studentexte zur Soziologie).
- Abels, Heinz & König, Alexandra. 2010 *Sozialisation: Soziologische Antworten auf die Frage, wie wir werden, was wir sind, wie gesellschaftliche Ordnung möglich ist und wie Theorien der*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. (Studentexte zur Soziologie).
- Alvesson, Mats & Skoldberg, Kaj 2009. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Anna Brake, H.B., Andrea Lange-Vester (Hg.) 2013. *Empirisch Arbeiten mit Bourdieu: Theoretische und methodische Überlegungen, Konzeptionen und Erfahrungen*. Weinheim: Beltz Juventa. (Bildungssoziologische Beiträge).
- Appleby, Scott, Schreiter, Robert J. & Powers, Gerard 2010. *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*. New York: Orbis Books.
- Aristoteles 1994. *Metaphysik*. Reinbek: rororo.
- 2010. *Nikomachische Ethik*. Oldenbourg: Akademieverlag.
- Badenberg, Robert 2007. *Das Menschenbild in fremden Kulturen: Ein Leitfaden für eigene Erkundungen*. Handbuch zu Lothar Käsers Lehrbuch Animismus. Nürnberg: VTR.
- Barnard, Alan 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Barnard, Alan & Spencer, Jonathan 2011. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge.
- Barnes, Philip Wayne 2011. *Missiology Meets Cultural Anthropology: The Life and Legacy of Paul G. Hiebert*. Doctor of Philosophy Dissertation.
- Barth, Fredrik et al. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology (Halle Lectures)*. Chicago: University Of Chicago.
- Baudrillard, Jean 1998. *The Consumer Society: Myths and Structures (Published in association with Theory, Culture & Society)*. SAGE Publications Ltd.
- Bauman, Zygmunt 2009. *Leben als Konsum*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Baur, Nina; Korte, Hermann, Löw, Martina; Schroer, Markus 2008. *Handbuch Soziologie*. Wiesbaden: Wiesbaden: Vs Verlag.
- Benedict, Ruth. 2006. *Patterns of Culture*. New York: Mariner Books.
- Berger, Peter L. 1990. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Norwell: Anchor.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 2012. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt: Fischer (Tb.).
- Bittlingmayer, Uwe H. & Bauer, Ulrich 2009. *Herrschaft (domination) und Macht (pouvoir)*. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg)

- Stuttgart: J.B. Metzler, S. 118-S. 124.
- Boas, Franz 2003. *Anthropology and Modern Life*. New Jersey: Transaction Publishers. (Classics in Anthropology)
- Bohn, Cornelia 1991. *Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bohn, Cornelia & Hahn, Alois 2007. Pierre Bourdieu (1930-2002). in *Klassiker der Soziologie Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens*, (Hg) Kaesler, Dirk. München: C.H. Beck, S. 289-S. 310.
- Böning, Marietta 2009. Illusio (*illusio*). in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 129-S. 130.
- Bosch, David Jacobus 2001. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books. (American Society of Missiology Series)
- Bosch, David Jacobus 1980. *Witness to the world : the Christian mission in theological perspective*. Atlanta: John Knox Press.
- Bourdieu, Pierre 1963. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- 1979. *Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. München: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1992. *Homo academicus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1993. *Soziologische Fragen (edition suhrkamp)ds*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- 1993. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1998. *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns (edition suhrkamp)*. Suhrkamp Verlag.
- 2000. *Die zwei Gesichter der Arbeit: Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft (edition discours)*. Konstanz: Uvk.
- 2000. *Sozialer Raum und ‚Klassen‘*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2000. *Pascalian Meditations*. Stanford: University Press.
- 2000. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 2001. *Die Regeln der Kunst: Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 2001. *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- 2002. *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- 2003. *Interventionen 1961-2001: Interventionen 1961 - 1980: BD 1*. Hamburg: Vsa.
- 2004. *Der Staatsadel (edition discours)*. Konstanz: Uvk.
- 2005. *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur I*. Hamburg: Vsa.
- 2008. *Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft (edition discours)*. Konstanz: UVK.

- 2009. *Religion*. Konstanz: UVK.
- 2009. *Das Elend der Welt et al.* Stuttgart: UTB.
- 2010. *Algerische Skizzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2011. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2012. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (suhrkamp taschenbuch wissenschaft)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 2012. *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- Bourdieu, Pierre & Boltanski, Luc 2007. *Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Fotografie*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt (eva).
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude & Passeron, Jean-Claude 1991. *Soziologie als Beruf: Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlin: de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre, Delsaut, Yvette & Rivière, Marie-Christine 2002. *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*. Pantin: Le Temps des cerises.
- Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean Claude 1988. *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Thousand Oaks: Sage.
- Bourdieu, Pierre, Schultheis, Franz & Frisinghelli, Christine 2003. *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*. Graz: Camera Austria.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J. D. 2006. *Reflexive Anthropologie (suhrkamp taschenbuch wissenschaft)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Branagh, Matt 2013. *Willow Creek's 'Huge Shift'*. Christianity Today. Willow Creek's 'Huge Shift' 5 Willow Creek's 'Huge Shift': <http://www.christianitytoday.com/ct/2008/june/5.13.html> [Stand: 23.08.2013].
- Bremer, Helmut 2007. *Soziale Milieus, Habitus und Lernen*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Bremer, Helmut, Lange-Vester, Andrea & Vester, Michael 2009. Die feinen Unterschiede. in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 289-S. 312.
- Bremer, Helmut & Teiwes-Kügler, Christel 2013. Zur Theorie und Praxis der „Habitus-Hermeneutik“. in *Empirisch arbeiten mit Bourdieu: Theoretische und methodische Überlegungen, Konzeptionen und Erfahrungen*. Brake, Anna, Bremer, Helmut & Lange-Vester, Andrea Weinheim: Beltz Juventa, S. 93-S.129.
- Bruggemann, Walter 1994. *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*. Minneapolis: Fortress.
- Buchholz, Larissa 2009. Die Rezeption Bourdieus im angelsächsischen Raum. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 387-S. 400.
- Burnett, David 2007. Anthropology. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, Corrie, John, Escobar, Samuel & Shenk (Hg), Wilbert. Downers Grove: InterVarsityPress, S. 20-22.
- Cathcart, Rochelle; Nichols, Mike 2009. Self Theology, Global Theology, And Missional Theology

- In The Writings Of Paul G. Hiebert. *Trinity Journal*, **30**, S. 209-223.
- Cavanaugh, William T. 2008. *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. Grand Rapids: William B Eerdmans.
- Coggins, J.R.a.H., Paul G. (Hg.) 1989. *Wonders and the Word: An Examination of Issues Raised by John Wimber and the Vineyard Movement*. Kindred.
- Coleman S. J., John A. 1999. The Bible and Sociology. *Sociology of Religion*, **60**, S.125-148.
- Conn, Harvie M. 1984. *Eternal word and changing worlds: Theology, anthropology, and mission in dialogue*. Grand Rapids: Zondervan.
- Commitee, Context Group Executive. 2013. *The Context Group*. The Context Group0The Context Group: <http://www.contextgroup.org/> (23.07.2013).
- Cook, Charles A. 2007. Quintessential Global Soul. *Global Missiology English*, **3**.
- Corrie, John, Martinez, Juan F. & Chan, Simon 2007. *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*. Downers Grove: IVP Academic.
- Craffert, Pieter F. 2008. *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective (Matrix, the Bible in Mediterranean Context)*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Crüsemann, Frank; Hungar, Kristian 2009. *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dodds, Adam 2010. *Newbigin's trinitarian missiology: the doctrine of the trinity as good news for Western culture.(Essay): An article from: International Review of Mission*. World Council of Churches.
- Durkheim, Emile 1976. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag a.M. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1976. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1983. *Der Selbstmord*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- 1984. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1984. *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 1993. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch)*. Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- 1980. *Regeln der soziologischen Methode. Soziologische Texte 3*. München: Luchterhand.
- Dürrenmatt, Friedrich 2001. *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten*. Zürich: Diogenes Verlag.
- Eastwood, Jonathan 2007. Bourdieu, Flaubert and the Sociology of Literature. *Sociological Theory*, **25/2**, S. 149-169.
- Ebrecht, Jörg; Hillebrandt, Frank 2004. *Bourdieu's Theorie der Praxis: Erklärungskraft Anwendung Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Eisinger, Thomas 2007. *Theologische Ausbildungsstätten und ihr Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung ihrer Studierenden im Blick auf Mission (Theological*

Seminaries and their contribution to the personality development of their students in respect to mission) Eine exemplarische Konzeptentwicklung am Beispiel des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission. Ph.D. Theology Dissertation. UNISA.

- Elder-Vass, Dave 2007. Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action. *Sociological Theory*, **25**, S. 325-346.
- 2012a. Towards a realist social constructionism. *Sociologia: Problemas e Práticas*, **70**, S. 9-24.
- 2012b. *The Reality of Social Construction*. Cambridge University Press.
- Elias, Norbert 1983. *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Ellul, Jacques 1988. *Anarchy and Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- 1989. *The Presence of the Kingdom*. Helmers & Howard Publishing.
- 1985. *The Humiliation of the Word*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1986. *The Subversion of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ende, Michael. 2004. *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer*. Stuttgart: Thienemann Verlag.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2010. *Cosmology & the Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*. New York: Oxford University Press.
- Engen, Charles E. Van. 2008. *Paradigm Shifts In Christian Witness: Insights from Anthropology, Communication, and Spiritual Power*. New York: Orbis Books.
- Erickson, Paul A. & Murphy, Liam D. 2008. *A History of Anthropological Theory, Third Edition*. Toronto: University of Toronto Press.
- Chang, Eunhye; Morgan, J. Rupert; Nyasulu, Timothy; Priest, Robert J. 2009. Paul G. Hieberts: „The Flaw Of The Excluded Middle“. *Trinity Journal*, **30**, S. 201-207.
- Faber, Connie; Holmes, Myra 2013. *The Christian Leader*. United Brethren USA. The Christian Leader0The Christian Leader: <http://www.usmb.org/cl-history> [Stand: 20.10.2013].
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*. Lit Verlag.
- Faix, Tobias, Brecht, Volker&Reimer, Johannes 2009. *Die Welt verändern: Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Marburg: Francke-Buchhandlung.
- Farnell, Brenda 2000. Out of the Habitus: An Alternative Model of Dynamical Embodied Social Action. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, **6**, S. 397-418.
- Flaig, Egon 2000 Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis. in *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*. Erhart, Walter & Jaumann, Herbert (Hg). München:C.H. Beck, S. 358-382.
- Flemming, Dean. 2005. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Grand Rapids: IVP Academic.
- Fröhlich, Gerhard 1999. Habitus und Hexis. Die Einverleibung der Praxisstrukturen bei Pierre Bourdieu. in *Grenzenlose Gesellschaft, Bd.2/2 : Ad-hoc-Gruppen. Foren*, (Hg) Schwengel, Hermann. Pfaffenweiler: Centaurus, S. 100-102.
- 2006. Die Einverleibung sozialer Ungerechtigkeit (Habitus, Hexis). in *Bourdieu's Erben: Gesellschaftliche Elitenbildung in Deutschland und Österreich*, (Hg) Nöstlinger, Elisabeth & Schmitzer, Ulrike. Wien:Mandelbaum, S. 41-54.

- 2009. Einverleibung (incorporation). in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 81-S. 90.
- 2009. Norbert Elias. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*,. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 36-S. 43.
- Fröhlich, Gerhard & Mörtz, Ingo 2009. Eine Art Großunternehmen - Bourdieus Werk und Produktionsweise im Spiegel von »HyperBourdieu«. in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 373-375.
- Fröhlich, Gerhard & Rehbein, Boike 2009. Die Rezeption Bourdieus im deutschsprachigen Raum. in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 381-S. 386.
- Fröhlich, Gerhard & Rehbein, Boike (Hg.) 2009. *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* Stuttgart: J.B. Metzler.
- Frykenberg, Robert Eric 2007. *Paul G. Hiebert 1932-2007.(Biography): An article from: International Bulletin of Missionary Research*. Thomson Gale.
- Fuchs-Heinritz, Werner & König, Alexandra 2011. *Pierre Bourdieu: Eine Einführung*. Stuttgart: UTB.
- Haslinger, H. (Hg.) 1999. *Theologie und Humanwissenschaften. Die Frage nach den Kriterien* Mainz: Grünewald Verlag.
- Gergen, Kenneth J. 2002. *Konstruierte Wirklichkeiten: Eine Hinführung zum sozialen Konstruktivismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gergen, Kenneth J. & Gergen, Mary 2009. *Einführung in den sozialen Konstruktivismus*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Gibbs, Eddie & Bolger, Ryan K. 2005. *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Baker Academic.
- Giddens, Anthony 1978. *Durkheim*. UK: Harvester Press 1978.
- 1992. *Capitalism & Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, Robin 1996. *Theology and Sociology: A Reader*. Continuum International Publishing Group Ltd.
- Grahame, Kenneth 1993. *The Wind in the Willows*. London: Wordsworth.
- Greenman, Jeffrey P., Schuchardt, Read Mercer & Toly, Noah J. 2012. *Understanding Jacques Ellul*. Eugene: Cascade Books.
- Grizelj, Oliver Jahraus Mario 2011. *Theorietheorie. Wider die Theoriemüdigkeit in den Geisteswissenschaften*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Groschopp, Horst 1997. *Dissidenten: Freidenkerei und Kultur in Deutschland*. Berlin: Dietz Verlag.
- Hacking, Ian 1999. *Was heißt , soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Hamilton, Peter 1974. *Knowledge and Social Structure: an Introduction to the Classical Argument*. Routledge & Kegan Paul.
1999. *Handbuch Praktische Theologie, 2 Bde., Bd.1, Grundlegungen*. Matthias-Grünewald-Verlag.
2000. *Handbuch Praktische Theologie, 2 Bde., Bd.2, Durchführungen*. Matthias-Grünewald-Verlag.

- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis. Edition IGW*, Würzburg: Neufeld Verlag.
- Hark, Sabine 2009. Reflexivität. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 203-S. 205.
- Henecka, Hans Peter 2009. *Grundkurs Soziologie*. Stuttgart:UTB.
- Herzberg, Heidrun 2004. *Biographie und Lernhabitus: Eine Studie im Rostocker Werftarbeitermilieu (Biographie- und Lebensweltforschung)*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Hesselgrave, D. & Stetzer, E. (Hg.) 2010. *MissionShift: Global Mission Issues in the Third Millennium* Nashville, Tennessee: B&H Academic.
- Hesselgrave, David J. & Rommen, Edward. 2012. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: William Carey Library.
- Hiebert, Frances F. & Hiebert, Paul G. 1987. *Case Studies in Missions*. Grand Rapids: Baker Pub Group.
- Hiebert, Paul G. 1967. Missions and the Understanding of Culture. in *The Church in Mission*, (Hg) Klassen, A. J. ed. Fresno:Board of Christian Literature, S. 251-S. 265.
- 1969. Caste and personal rank in an Indian village: An Extension in Techniques. *American Anthropologist*, **71**, S. 434-453.
- 1971. *Konduru: Structure and Integration in a South Indian Village*. Univ Of Minnesota Press.
- 1978. Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship. *Missiology*, **VI**, S. 165-180.
- 1979. The Gospel and Culture. in *The Gospel and Islam: A 1978 compendium*, (Hg) McCurry, Don M.(ed Manrovia, California:Missions Advanced Research and Communication Center.
- 1986. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker Academic.
- 1993. *The World is Too Much with Us: „Culture“ in Modern Protestant Missions. (book reviews): An article from: International Bulletin of Missionary Research*. Overseas Ministries Study Center.
- 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Academic.
- 1997. Conversion and Worldview Transformation. *International Journal of Frontier Missions*, **14**, S. 83-86.
- 1997. *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues. (book reviews): An article from: International Bulletin of Missionary Research*. Overseas Ministries Study Center.
- 1997. *Cultural Anthropology*. Grand Rapids: Baker Academic.
- 1999. *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World (Christian Mission & Modern Culture)*. Trinity Press Int'l.
- 1999. Missiological Methods. o.O. (unveröffentlichter Artikel aus dem Nachlass Paul G. Hieberts). <http://divinity.tiu.edu/paul-hiebert-project/resources/> [Stand: 15.11.2013].
- 2001. *Anthropological Insights for Missionaries*. Baker Book House.
- 2006. *The Anthropology of Religious Conversion.(Book review): An article from: International Bulletin of Missionary Research*. Thomson Gale.

- 2008. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Grand Rapids: Baker Academic.
- 2009. *The Gospel in Human Contexts, The: Anthropological Explorations for Contemporary Missions*. Grand Rapids: Baker Academic.
- nicht nachvollziehbar. French Structuralism and Modern Missiology. o.O. . (unveröffentlichter Artikel aus dem Nachlass Paul G. Hieberts). <http://divinity.tiu.edu/paul-hiebert-project/resources/> [Stand: 15.11.2013].
- Hiebert, Paul G. & Meneses, Eloise Hiebert. 1995. *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hiebert, Paul G., Shaw, R. Daniel & Tiénou, Tite. 2000. *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hirsch, Alan 2011. *Vergessene Wege: Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Hirst, Jon and Mindy. 2009. *Through the River: Understanding Your Assumptions about Truth*. Crownhill, Milton Keys: Authentic.
- 2010. *Shining Light on Truth*. Shining Light on Truth0Shining Light on Truth: <http://throughtheriverbook.blogspot.de/2010/06/shining-light-on-truth.html>. [Stand: 20.10.2013].
- Hockings, Paul 1972. Review: Konduru: Structure and Integration in a South Indian Village. *American Anthropologist*, **74**, S. 851-852.
- Hoebel, E.A. et al. 1992. *The Anthropology of peace: essays in honor of E. Adamson Hoebel*. Dept. of Anthropology, College of William and Mary.
- Hunter, James Davison 2010. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*. Oxford: University Press.
2013. *HyperBourdieu© WorldCatalogueHTM*. HyperBourdieu© WorldCatalogueHTM0HyperBourdieu© WorldCatalogueHTM: <http://hyperbourdieu.jku.at/startger.htm> [Stand: 20.11.2013].
- J., John A. Coleman S. 1999. The Bible and Sociology. *Sociology of Religion*. **60**. S. 125-148.
- Jäckel, Michael. 2010. *Soziologie: Eine Orientierung (German Edition)*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jethani, Skye 2009. *The Divine Commodity: Discovering a Faith Beyond Consumer Christianity*. Grand Rapids: Zondervan.
- Jongeneel, Jan A B 2007. Mission Theology in the 20th century. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*. Corrie, John, Escobar, Samuel & Shenk, Wilbert (Hg). Downers Grove: Inter Varsity Press, S. 237-244.
- Jurt, Joseph 2010. Pierre Bourdieu. in *Klassiker der modernen Literaturtheorie: von Sigmund Freud bis Judith Butler*, (Hg) Martínez, Matías München: C.H. Beck, S. 301-322.
- 2009. Leben und Zeit. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 1-S. 9.
- Kaesler, Dirk 2003. *Max Weber: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung (Campus »Studium«)*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Kaesler, D. (Hg.) 2007. *Klassiker der Soziologie Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens* München: C.H.Beck.
- Kalinowski, Peter 2007. *Die Grenzen des Mimetischen: Kritische Betrachtungen zu Pierre*

- Bourdieu's Habitus-Konzept*. Seeh, Martin.
- Kant, Immanuel 1974. *Werkausgabe, Band 10: Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Karecki, M. (Hg.) 2002. *Teaching to change the world: Missiology at the University of South Africa*. Menlo Park: Southern African Missiological Society.
- Käser, Lothar 2004. *Animismus*. Marburg: Francke-Buchhandlung.
- 2005. *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie. Für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Erlangen: Vlg F.Mission.
- Kavanaugh, John F 2006. *Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance*. New York: Orbis Books.
- Keesing, Roger M. 1974. Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology*. **3**. S.73-97.
- Kirk, J. Andrew 2009. *What is Mission?*. London: Fortress Press.
- Klenk, Dominik 2013. *Wie Gefährten leben: Eine Grammatik der Gemeinschaft*. Gießen: Brunnen-Verlag.
- Korp, Peter 2008 The Symbolic Power of ‚Healthy Lifestyles‘. *Health Sociological Review*, **17**, S. 18-26.
- Korte, Hermann & Schäfer, Bernhard (Hg.) 2010. *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Vs Verlag.
- Krabill, James R. 2006. *Evangelical, Ecumenical, And Anabaptist Missiologies in Conversation: Essays in Honor of Wilbert R. Shenk*. Orbis Books.
- Kraft, Charles H. 2002. *Culture Communication and Christ*. Pasadena: William Carey Library.
- 2008. *Worldview for Christian Witness*. Pasadena: William Carey Library.
- 1997. *Anthropology for Christian Witness*. New York: Orbis Books.
- Krais, Gunter Gebauer, Beate 2009. *Habitus*. Bielefeld: transcript.
- Kuhn, Thomas S. 1996. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (suhrkamp taschenbuch wissenschaft)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- 2012. *The Structure of Scientific Revolutions: 50th Anniversary Edition*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Künkler, Tobias 2011. *Lernen in Beziehung: Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*. Bielefeld: transcript.
- Lenger, Alexander & Schneickert, Christian 2009. Sozialer Sinn. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 279-288.
- Lenger, A.S., Christian; Schumacher, Florian (Hg.) 2013. *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus: Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven (German Edition)*. Wiesbaden: Springer VS.
- Levi-strauss, Claude 1974. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude 1992. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Lewis, C. S. 1961. *The Problem of Pain*. London: Fontana.
- 2001. *Miracles*. London: HarperOne.

- Liebsch, Katharina. 2010. Identität und Habitus. in *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, (Hg) Korte/Schäfer. Wiesbaden: Vs Verlag. S. 70-86.
- Luckmann, Thomas. 1986. *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Stuttgart: UTB für Wissenschaft.
- Luhmann, Niklas. 2003. *Macht (Uni-Taschenbücher S)*. Stuttgart: Utb.
- Luzbetak, Louis J. 1961. Toward an Applied Missionary Anthropology. *Anthropological Quarterly*, **34**, S. 165-176.
- 1989. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology (American Society of Missiology Series)*. New York: Orbis Books.
- MacIntyre, Alasdair 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Gerald Duckworth.
- Malina, Bruce J. 2001. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Westminster: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. & Rohrbaugh, Richard L. 1998. *Social Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malinowski, Bronislaw 1939. The Group and the Individual in Functional Analysis. *American Journal of Sociology*, **44**, S. 938-S. 964.
- Sharma, Manju 2012. Paul Hiebert's Worldview Model: Understanding Cultural Encounters. *Himalayan Journal of Sociology & Antropology*, **V**, S. 82-94.
- Martínez, M. (Hg.) 2010. *Klassiker der modernen Literaturtheorie: Von Sigmund Freud bis Judith Butler* München: C.H.Beck.
- Maurer, Andrea 2004. *Herrschaftssoziologie: Eine Einführung (Campus »Studium«)*. Campus Verlag.
- MacIntyre, Alasdair 2007. *After Virtue: a study in moral theory*. 3rd Edition. London: Bloomsbury Academic.
- McKnight, Scot et al. 2011. *Church in the Present Tense: A Candid Look at What's Emerging (Emersion: Emergent Village Resources for Communities of Faith)*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Mcknight, Scott 2007. Conversion. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, (Hg) Corrie, John, Escobar, Samuel & Shenk, Wilbert. Downers Grove: IVP Academic., S. 71-73.
- Meier, Helmut Günter 1967. *Weltanschauung: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*. Doktorat Dissertation.
- Meilaender, Gilbert 1998. *The taste for the other : the social and ethical thought of C.S. Lewis*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Meye, Mary A 2007. Remembering Fran Hiebert. *Global Missiology English*, **3**.
- Meyer, Ben F. 1989. *Critical Realism and the New Testament*. Eugene: Pickwick. (Princeton Theological Monograph Series).
- Milbank, John 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Miller, Vincent J. 2005. *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. New York: Continuum.
- Moebius, Stephan & Peter, Lothar 2009. Strukturalismus. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 20-S. 28.

- Mohl, Alexa. 2000. *Die Wirklichkeit des NLP - Erkenntnistheoretische Grundlagen & ethische Schlußfolgerungen*. Paderborn: Junfermann.
- Moreau, A. Scott 2009. Paul Hiebert's Legacy Of Worldview. *Trinity Journal*, **30:2**, S. 223-S. 233.
- Mörth, Ingo & Fröhlich, Gerhard 1994. *Das symbolische Kapital der Lebensstile : zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus-Verl.
- Muller, Karl, Sundermeier, Theo & Bevans, Stephen B. 2006. *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Musasiwa, Roy 2007. Contextualisation. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*. Corrie, John, Escobar, Samuel & Shenk, Wilbert (Hg). Downers Grove: IVP Academic, S. 66-71.
- Naugle, David K. 2002. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newbigin, Lesslie 1998. *Trinitarian Doctrine for Today's Mission*. Carlisle: Paternoster Press.
- Neyrey, Jerome H. & Stewart, Eric C. 2008. *The Social World of the New Testament: Insights and Models*. Peabody: Baker Academic.
- Nida, Eugene A. 1975. *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Missions*. Pasadena: William Carey Library.
- Nishioka, Yoshiyuki Billy 1998. Worldview Methodology in Mission Theology: A Comparison between Kraft's and Hierberts Approaches. *Missiology: An International Review*, **26**, S. 457-476.
- Nöstlinger, E. & Schmitzer, U. (Hg) 2006. *Bourdieu's Erben: Gesellschaftliche Elitenbildung in Deutschland und Österreich* Wien: Mandelbaum.
- Opler, Morris E. 1945. Themes as Dynamic Forces in Culture. *American Journal of Sociology*, **51**, S. 198-S. 206.
- Pachau, Lalsangkima 2007. Missio Dei. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*. Corrie, John (Hg). Downers Grove: Inter Varsity Press, S. 232-234.
- Pannenberg, Wolfhart 1995. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. (Kleine Vandenhoeck Reihe). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Papilloud, Christian 2003. *Bourdieu lesen: Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*. Bielefeld: Transcript.
- Paris, Jenell Williams & Howell, Brian M. 2010. *Introducing Cultural Anthropology: A Christian Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Park, James 2013. *The Writings and Publications of Paul G. Hiebert*. <http://divinity.tiu.edu/paul-hiebert-project/resources/> . [Stand: 15.11.2013].
- Peters, Gerhard Wilhelm 1952. *The Growth of Foreign Missions in the Mennonite Brethern Church*. Hillsboro: The Board of Foreign Missions.
- Popitz, Heinrich 2004. *Phänomene der Macht*. Mohr Siebeck.
- Priest, Robert 2009. *Christians, World View, and Contemporary Anthropology - 3 - A Personal Essay*. http://www.igca.blogspot.de/2009/01/christians-world-view-and-contemporary_15.html [Stand: 10.11.2013]
- 2009. Paul G. Hiebert: A life remembered. *Trinity Journal*, **30**, S. 171-176.
- Prinz, Sophia 2009. Geschmack (goût). in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S.104-110.

- Reay, Diane 2004. ‚It’s all becoming a habitus‘: beyond the habitual use of habitus in educational research. *British Journal of Sociology of Education*, **25**, S. 431-444.
- Rehbein, Boike 2009. Algerien. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 245-S. 254.
- 2011. *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. Stuttgart: UTB.
- Rehbein, Boike & Saalman, Gernot 2009. Habitus. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 110-118.
- 2009. Kapital. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S.134-140.
- Rehbein, Boike, Saalman, Gernot & Schwengel, Hermann 2003. *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen: Probleme und Perspektiven (Theorie und Methode)*. Konstanz: UVK.
- Reimer, Johannes. 2009. *Die Welt umarmen: Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg: Francke-Buchhandlung.
- 2008 Review: Current Bibliography of the History of Science and Its Cultural Influences, 2008. *Isis*, **99**, S. i-320.
- Rey, Terry 2007. *Bourdieu on Religion*. Equinox Publishing. (Key Thinkers in the Study of Religion).
- Roodenburg, Herman 2004. Pierre Bourdieu: Issues of Embodiment and Authenticity. *Etnofoor*, **17**, S. 215-226.
- Rosenberg, Florian von 2011. *Bildung und Habitustransformation: Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen*. Bielefeld: Transcript.
- Saalman, Gernot 2009. Entwurf einer Theorie der Praxis. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 272-279.
- Saalman, Gernot & Rehbein, Boike 2009. Feld (*champ*). in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S.99-103.
- Samuel, Vinay & Sugden, Chris 2009. *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*. New York: Wipf & Stock Pub.
- Sauer, Christoph 2004. *Form bewahren – Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage.
- Sayad, Abdelmalek & Bourdieu, Pierre 1964. *Le Déracinement : La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie*. Éditions de Minuit Château-Gontier, Impr. de el’Indépendante.
- Schäfer, Heinrich 2004. *Praxis - Theologie - Religion*. Frankfurt: Lembeck.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm 2009. Habitus-Analysis: a method to analyze cognitive operators of practical logic. *Beyond Bourdieu – Habitus, Capital & Social Stratification*, S. 1-23.
- 2009. Pfingstbewegung: Sozialer Wandel und religiöser Habitus. in *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Bertelsmann Stiftung (Hg) Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 553-608.
- Scheuer, Jan 2003. Habitus as the principle for social practice: A proposal for critical discourse analysis. *Language in Society*, **32**, 143-175.
- Schneickert, Christian 2013. Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls. in *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus: Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Lenger, Alexander; Schneickert, Christian; Schumacher,

- Florian (Hg). Wiesbaden: Springer VS, S. 75-S. 89.
- Schreiter, R. J. 1991. Anthropology and Faith: Challenges to Missiology. *Missiology: An International Review*, **19**, S. 283-294.
- 1991. *Missiology*, **19**, S. 283-294.
- Schreiter, Robert J. 1985. *Constructing Local Theologies*. New York: Orbis Books.
- 1991. *Faces of Jesus in Africa (Faith & Cultures Series)*. New York: Orbis Books.
- 2001. *Mission in the Third Millennium*. New York: Orbis Books.
- 2007. *In Water and in Blood: A Spirituality of Solidarity and Hope*. New York: Orbis Books.
- Schultheis, Franz 2002. Nachwort. in *Ein soziologischer Selbstversuch*. Bourdieu, Pierre (Hg). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 133-S. 150.
- Schwengel, Hermann 1999. *Grenzenlose Gesellschaft, Bd.2/2 : Ad-hoc-Gruppen. Foren*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Schwingel, Markus 1993. *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*. Argument Verlag.
- 2009. *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Junius Verlag.
- Sedmak, Clemens 2002. *Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity*. New York: Orbis Books. (Faith and Cultures Series).
- Shults, F. LeRon 2003. *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2005. *Reforming the Doctrine of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2008. *Christology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sieg, Alexander 2009. Wissenschaftstheorie. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 264-S. 271.
- Smith, Charles W. 1979. *A Critique of Sociological Reasoning: An Essay in Philosophical Sociology*. RI Innactive Titles.
- Smith, E. 2003. Ethos, habitus and situation for learning: An ecology. *British Journal of Sociology of Education*, **24**, S. 463-470.
- Smith, James K.A. 2009. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic. (Cultural Liturgies).
- Smith, James K.A. 2013. *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids: Baker Academic. (Cultural Liturgies).
- Sofsky, Wolfgang & Paris, Rainer. 1994. *Figurationen sozialer Macht. Autorität, Stellvertretung, Koalition*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stegemann, W., Malina, B.J. & Theissen, G. (Hg) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Steinrück, Margareta 2004. *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*. Hamburg: Vsa.
- Sutherland, Maja 2009. Hysteresis. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg). Stuttgart: J.B. Metzler, S. 127-129.
- 2009. Disposition (*disposition*). in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich,

- Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 73-75.
- Sundermeier, Theo 1996. *Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (SAMMLUNG VANDENHOECK).
- Taber, Charles R. 2000a. *To Understand the World, To Save the World: The Interface Between Missiology and the Social Sciences (Christian Mission & Modern Culture)*. Trinity Press Int'l.
- 2000b. *The World Is Too Much With Us: „Culture“ in Modern Protestant Missions*. Macon: Mercer University Press.
- Theißen, Gerd 1991. *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München: Kaiser.
- 2001. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 2004. *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form. Sonderausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theißen, Gerd & Merz, Annette 2001. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiselton, Anthony C. 2009. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tiénou, Tite & Hiebert, Paul G. 2005. From Systematic and Biblical to Missional Theology. in *Appropriate Christianity*, (Hg) Kraft, Charles H. Pasadena: William Carey Library, S. 117-133.
- Tippet, Alan 2012. *Introduction to Missiology*. Pasadena: William Carey Library.
- Treibel, Annette 2006. *Einführung in die soziologischen Theorien der Gegenwart*. Vs Verlag.
- Tylor, Edward Burnett 2010. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: University Press.
- Ullrich, Wolfgang 2013. *Alles nur Konsum: Kritik der warenästhetischen Erziehung*. Verlag Klaus Wagenbach.
- Van Engen, Charles 2010. „Mission“: Defined and Described. in *Missionshift: Global Issues in the Third Millennium*. Hesselgrave, David & Stetzer, Ed (Hg). Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, S. 7-S.29.
- Van Gelder, Craig 2011. *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ven, Johannes A. van der 1998. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Volbers, Jörg Wittgenstein und die Sprachphilosophie. in *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 60-63.
- Volf, Miroslav 1997. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age)*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wacquant, Loïc. 2006. *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press, USA.
- Wagner, Björn. 2008. **Titel**. unveröffentlichte Seminararbeit. Privataarchiv: Björn Wagner.
- Walker, Wolfgang. 1996. *Abenteuer Kommunikation. Bateson, Perls, Satir, Erickson und die Anfänge des Neurolinguistischen Programmierens (NLP)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Wallace, A.F.C. 1956. Revitalization movements. *American anthropologist*, **58**, S. 264-281.
- Redaktion, WDR. 2012. 23. Januar 2002 - Pierre Bourdieu stirbt in Paris: „Soziologie ist ein Kampfsport“. WDR. 23. Januar 2002 - Pierre Bourdieu stirbt in Paris: „Soziologie ist ein Kampfsport“. 23. Januar 2002 - Pierre Bourdieu stirbt in Paris: „Soziologie ist ein Kampfsport“. <http://www1.wdr.de/themen/archiv/stichtag/stichtag6290.html>. [Stand: 05.11.2013].
- Weber, Max 2000. *Max Weber Gesamtausgabe. Studienausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Die Stadt: Bd. I/22,5*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2010. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe*. Frankfurt a.M.: Beck.
- Weiß, Anja, Schneickert, Christian & Rehbein, Boike 2009. Klasse (classe). in *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg) Stuttgart: J.B. Metzler, S. 140-147.
- Whiteman, Darell L. 2003. Anthropology and Mission: The Incarnational Connection. *Missiology*, **31**, S. 397-S. 415.
- Willaime, Jean-Paul 2004. The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France. *Sociology of Religion*, **65**, S. 373-S. 389.
- Wright, N. T. 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes*. Marburg: Francke-Buchhandlung.
- 2012. *After You Believe: Why Christian Character Matters*. New York: HarperOne.
- Yung, H. 2007. Worldview. in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, (Hg) Corrie, John. Downers Grove: Inter Varsity Press, S. 438-441.

6 Anhang

6.1 Vollständige Bibliographie von Paul G. Hiebert

Vollständige Bibliographie von Paul G. Hiebert – der Nachweis liegt bei dem Hiebert Project

Paul G. Hiebert Bibliographie (aus: Park 2013)

6.1.1 Bücher

2008. Transforming worldviews. Grand Rapids, MI. Baker Academic.
1999. Folk religions: Understanding popular religious beliefs and practices. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1999. Missiological implications of epistemological shifts. Harrisburg, PA. Trinity Press International.
1999. Understanding folk religion: A Christian response to popular beliefs and practices. Grand Rapids, MI. Baker book House.
1995. Incarnational ministries: Church planting in band, tribal, peasant and urban societies. With Eloise Hiebert Meneses. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1994. Anthropological reflections on missiological issues. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1989. Wonders and the Word. With Jim Coggins. Winnipeg, Manitoba. Kindress Press.
1987. Case studies in missions. With Frances Hiebert. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1985. Anthropological insights for missionaries. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
- 1983 (1976). Cultural anthropology. Grand Rapids, MI. New York. Baker Book House / J.B. Lippencott.
1976. Crucial Dimensions in World Evangelization. with Ed. A. Glasser, P. Wagner and R. Winter. 41-88. Pasadena, CA. William Carey Library.
1971. Konduru: Structure and integration in a south Indian village. Minneapolis. University of Minnesota Press.

6.1.2 Artikel und Schriften zur Missiologie

2009. Clean and dirty. In Perspectives on the World Christian Movement: A Reader. Eds. Ralph Winter, Steven Hawthorne. 423-424. Pasadena, CA. William Carey Library.
2009. Finding a place and serving movements within society, & Culture shock: Starting over. In Perspectives on the World Christian Movement: A Reader. Eds. Ralph Winter, Steven Hawthorne. 451-454. Pasadena, CA. William Carey Library.
2009. The flaw of the excluded middle. In Perspectives on the World Christian Movement: A Reader. Eds. Ralph Winter, Steven Hawthorne. 407-414. Pasadena, CA. William Carey Library.
2009. The flaw of the excluded middle. In Landmark essays in mission and world Christianity. Ed. Robert Hallagher and Paul Hertig. 179-189. Maryknoll. Orbis Books.
2008. Clean and dirty: Cross-cultural misunderstandings in India. Evangelical Missions Quarterly 44 (1). 90-92.
- 2007 (1987). Worldviews and nomads of the sea. In The Way of the Sea: The Shape of Mission in the Seafaring World. Ed. Roaldo Kverndal. 315-318. Pasadena, CA. William Carey Library.

2006. Are we our 'others' keepers? In *Integral Mission: The Way Forward*, ed. C. V. Mathew. 325-337. Tiuruvalla, Kerala. Christava Sahitya Samithi.
2006. Missional theology. with Tite Tiénou . *Missiology: An International Review* 45 (2). 219-238.
2006. Sociocultural theories and mission to the west. In *Evangelical, Ecumenical, and Anabaptist Missiologies in Conversion: Essays in Honor of Wilbert R. Shenk*. eds. James R. Krabill, Walter Sawatsky and Charles E. Van Engen. 169-176. Maryknoll. Orbis Book.
2006. The gospel in human contexts. *Vantage Point*, Jan-Feb. 3-6.
2006. The missionary as mediator of global theologizing. In *Doing Theology in a Globalizing World*, eds. Craig Ott and Harold Netland. 288-308. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
2006. Western images of others and otherness. In *Race and Ethnicity*, ed. Robert Priest. 97-110. Oxford. Oxford University Press.
2006. Worldviews and why they matter. In *Even the demons submit*, eds. Coren Johns and James Krabill. 3-23. Elkhart, IN. Institute of Mennonite Studies.
2005. From systematic and biblical to missional theology. with Tite Tiénou . In *Appropriate Christianity*, ed. Charles H. Kraft. 117-133. Pasadena, CA. William Carey Library.
2005. Syncretism and social paradigms. In *EMS Fall 2004 conference papers*, ed. Van Rheen, Gailyn. 31-46.
2005. Worldview transformation. In *From the Straight Path to the Narrow Way: Journeys of Faith*, ed. David H. Greenlee. 23-34. Wayneboro, GA. Authentic.
2004. How to do research for tribal mission. In *Tribes in transition: Indian Christians reflect on the original inhabitants of the land*. Ed. F. Hrangkhuma and Paul G. Hiebert. 25-46. Bangalore. SAIACS.
2004. Spiritual warfare and worldview. In *Missiology for the 21st Century: South Asian Perspectives*, eds. Roger Hedlund and Paul Joshua Bhakiaraj. 467-476. Delhi. ISPCKIMIIS.
2004. The Christian response to Hinduism. In *Missiology for the 21st Century: South Asian Perspectives*, eds. Roger Hedlund and Paul Joshua Bhakiaraj. 324-335. Delhi. ISPCKIMIIS.
2003. A Christian response to Hinduism. In *Christian Witness in Pluralistic Contexts in the 21st Century*, ed. Enoch Wan. 83-123. Pasadena, CA. William Carey Library.
2003. Foreword. In *Announcing the Kingdom*, Art Glasser. 7-9. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
2002. Missional theology. with Tite Tiénou . *Mission Focus: Annual Review* 10. 29-42.
2002. Missions and the doing of theology. with Tite Tiénou . In *The Urban Face of Mission: Ministering the Gospel in a Diverse and Changing World*, eds. Manuel Ortiz and Susan Baker. 85-96. Phillipsburg, NJ. P.R. Publishing.
2002. Missions and the renewal of the church. *Japan Evangelism: 2002 CPI Conference Special Edition*. 33-40.
2002. Transforming worldviews. *Mission Focus: Annual Review* 10. 7-32.
2001. Selected annotated bibliography on missiology: Missions – social aspects. *Missiology: An International Review* 29:3. 393-397.
2000. Missiological issues in the encounter with emerging Hinduism. *Missiology: An International Review* 28:1. 47-63.
2000. Spiritual warfare and worldviews. *Direction* 29:2. 114-124.
2000. Spiritual warfare and worldview. *Evangelical Review of Theology* 24:3. 240-256
2000. Spiritual warfare and worldview. In *Global Missiology for the 21st Century*. Ed. William D. Taylor. 163-177. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
2000. Spiritual warfare and worldviews. *Occasional Bulletin of the Evangelical Missiological Society* 13:3.

1999. Cultural differences and the communication of the gospel. In *Perspectives on the World Christian Movement*. 3rd ed, ed. Ralph Winters. 373-383. Pasadena, CA. William Carey Library.
1999. Partnership in the gospel: Misers, accountants, and stewards. *Direction* 28:1. 55-62.
1999. Reflexoes sobre a Importancia dos Fundamentos Epistemologicos para a Ciencia, a Teologia e as Missioes. *Capacitando: Para Missoes Transculturais* 7. 21-44.
1999. Responding to split-level Christianity and folk religion. *International Journal of Frontier Missions* 16:4 (Winter 1999-2000). 173-181.
1999. Social structure and church growth. In *Perspectives on the World Christian Movement*. 3rd ed, ed. Ralph Winter. 422-428. Pasadena, CA. William Carey Library.
1999. Spiritual Warfare and Worldview [translated into Japanese]. with Scott Klingsmith. Kairos. April.
1999. The flaw of the excluded middle. In *Perspectives on the World Christian Movement*. 3rd ed, ed. Ralph Winters. 414-421. Pasadena, CA. William Carey Library.
1998. An anthropologist looks at human systems: The gospel in our culture. *Brethren in Christ: History and Life*. 21 (April). 65-81.
1998. An anthropologist looks at worldviews: The invisible worlds in which we live. *Brethren in Christ: History and Life*. 21 (April). 122-144.
1998. Ethnomedicine and medical missions. with D.D. Galat. In *Ethical Issues in Health-Related Missions, Occasional Papers*. 3-21. The Center for Bioethics and Human Dignity.
1998. Good news for a country. *Priscilla Papers* 12:1. 12.
1998. Partnership in the gospel: Misers, accountants and stewards. with Sam Larsen. In *Die Mission der Theologie*. 162-170. Bonn. Verlag fur Kultur und Wissenschaft.
1997. A categoria Crista na tarefa missionaria. *Para Missoes Transculturais*. 4. 18-50.
1997. Conversion and worldview transformation. *International Journal of Frontier Missions*. 14:2 April-June. 83-86.
1997. Conversion and worldview transformation. In *Perspectives on World Mission: South Asian Version*. Bangalore. New Life Literature.
1997. Cross-cultural lessons. In *Perspectives on World Mission: South Asian Version*. Bangalore. New Life Literature.
1997. Gospel and culture: The WCC project. *Missiology: An International Review* 25:2. 199-207.
1997. Models of responses to social needs. In *Symposium on Mission and Social Action*. 129-137. Springfield, MD. Adventist Development and Relief Agency.
1997. The social sciences and missions: Applying the message. In *Missiology and the Social Sciences: Contributions, Cautions and Conclusions*. eds. Ed Rommen and Gary Corwin. 184-213. E.M.S. Series, No. 4.
1996. Critical issues in the social sciences and their implications for mission studies. *Missiology: An International Review* 24:1 Jan. 65-82.
1996. India: Land of religions. *Courier* 11:1. 2-4.
1996. International?! *Doctorand* 3:9. June. 1-2.
1996. Myths we live by. *The Standard*. Newsmagazine of the Baptist General Conference. Jan/Feb. 5-6.
1996. The academy. *Doctorand* 4 Fall. 1-2.
1996. The Gospel in our culture: methods of social and cultural analysis. In *The Church Between Gospel and Culture*. Eds. George R. Hunsberger and Craig Van Gelder. 139-157. Grand Rapids, MI. Eerdmans.
1995. Anthropological and missiological reflections. In *Serving with the Poor in Asia*. eds. Tetsunao Yamamori, Bryant L. Myers and David Conner. 133-144. Monrovia. MARC.
1995. Are we our others' keepers? In *Currents in Theology and Mission*. 22:5. 325-337.
1995. Missiological education for a global era. In *The Book. The Circle and the Sandals: Missiological Education for the 21st Century*. eds. J. Dudley Woodberry and Charles Van Engen. 34-42.

1995. Short-term missions? with John Nyquist. Trinity World Forum. Spring. 1-4.
1995. The role of religion in international development. With Barbara Hiebert-Crape. The Conrad Grebel Review. Fall. 281-298.
1994. Contextualizacion analitica. In La Revelacion de Dios en las Culturas. Hans Denck Lectures. 1-17. Guatemala City, Guatemala. Seminario Anabautista Latinoamericano.
1994. Foreword. In Bridging the Gap: Evangelism, Development and Shalom. Bruce Bradshaw. iii-vi. Monrovia, CA. MARC.
1994. Pandita Ramabai: Mission to Hindu women. In Ambassadors for Christ. ed. John D. Woodbridge. 167-173. Chicago. Moody Press.
1994. Spirituality of the Indian road. Theology, News and Notes. October. 10-11.
1994. The church and ethnicity. World Evangelization. 66 (March). 12-14.
1993. Asian immigrants in American cities. with Young Hertig. Urban Mission 16 (March). 15-24.
1993. Books we recommend on religious pluralism. with Harold Netland and John Nyquist. Direction. 23:1. 114-115.
1993. De-theologizing missiology: a response to Ed Rommen. Trinity World Forum. Fall. 4.
1993. Evangelism, church and kingdom. In The Good News of the Kingdom. eds. Charles Van Engen, Dean S. Gilliland and Paul Pierson. 151-161. Maryknoll. Orbis Book.
1993. Globalization as evangelism. In The Globalization of Theological Education. Eds. Alice Evans, Robert Evans and David Foozen. 34-77. Maryknoll. Orbis Book.
1993. Good news for a country. Women's Concerns Report. Mennonite Central Committee Report. No. 106. Jan/Feb 10.
1993. Popular religions. In Toward the Twenty-first Century in Christian Mission. eds. James M. Phillips and Robert T. Coote. 253-266. Grand Rapids, MI. Eerdmans.
1993. The church: club, corporation or community. with Frances Hiebert. In Mercy, Community and Ministry. Ed. Mark L. Y. Chan. 151-161. Singapore. Catalyst Books.
1992. Conversion in Hinduism and Buddhism. In Handbook of Religious Conversion. Eds. H. Newton Malone and Samuel Southard. 9-21. Birmingham, AL. Religious Education Press.
1992. Culture and cross-cultural differences. In Perspectives on the World Christian Movement: A Reader. Revised Edition [Second] eds. R. D. Winter and S.C. Hawthorn. C:9-23. Pasadena, CA. William Carey Library.
1992. Mission in times of conflict. Global Christians 56. Elkhart, IN. Mennonite Board of Missions.
1992. Paul Hiebert on urban evangelism. Alumni Update: Mennonite Brethren Biblical Seminary. (Fall). 2-3.
1992. Social structure and church growth. In Perspectives on the World Christian Movement: A Reader. Revised Edition [Second] eds. R. D. Winter and S.C. Hawthorn. C:24-33. Pasadena, CA. William Carey Library.
1992. Spiritual warfare: Biblical perspectives. Mission Focus 20:41-50.
1992. The Biblical view: the nature of spiritual warfare. Mennonite Brethren Herald. 31 (October 9). 4.
1991. Beyond anti-colonialism to globalism. Missiology: An International Review. 19:3. 263-282.
1991. Checks against syncretism. Christianity Today 35:2. 39-40.
1991. Gospel in our culture. Proceedings of the Gospel and Our Culture Conference. Selly Oaks, UK.
1991. Mission in times of conflict. Witness Sept/Oct. 4-5.
1991. Planting churches in North America today. Direction 20:2. 6-14.
1990. Banyan trees and banana trees. Christian Leader 53:3. 24.
1990. Cultural anthropology of religion. In Dictionary of Pastoral Care and Counseling. Ed. Hunter, Rodney. Nashville. Abingdon Press.
1990. Indigenization. In Mennonite Encyclopedia V. 434-436. Elkhart, IN. Institute of Mennonite Studies.

1990. J. N. C. Hiebert. In *Mennonite Encyclopedia V*. 370. Elkhart, IN. Institute of Mennonite Studies.
1990. Mission in times of conflict. In *Committed to World Mission*. Eds. Victor Adrian and Donald Loewen. 37-46. Winnipeg, Manitoba. Kindress Press.
1990. Shaman. In *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Ed. Hunter, Rodney. Nashville. Abingdon Press.
1990. The whole image of God: a theological and anthropological understanding of male-female relationship. with Frances Hiebert. In *Incarnational Ministry: The Presence of Christ in Church, Society and Family*. Eds. Christian D. Kettler and Todd H. Speidell. 270-284. Colorado Springs. Helmers and Howard.
1990. Trends for future mission. *Missionary Messenger* 56 (January). 7.
1990. What Anabaptists can offer the city. *Urban Connections* 6:3. 1-2.
1990. World trends and their implications for missions. *Trinity World Forum*. Winter. 1-3.
1990. Worldview. In *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Ed. Hunter, Rodney. Nashville. Abingdon Press.
1989. Anthropological insights for whole ministries. In *Christian Relief and Development*. Ed. Edgar Elliston. 75-92. Dallas. Word Publishing.
1989. Christianity in a world of religious turmoil. *World Evangelization* 16:59. 17-19.
1989. Form and meaning in contextualization of the gospel. In *The Word Among Us*. Ed. Dean S. Gilliland. 101-120. Dallas. Word Publishing.
1989. Send missionaries or send money? *Witness* May/June. 4-10.
1989. The Inter-school Ph.D. *Theology News and Notes*. 28.
1989. Training leaders, training followers. *Theological News and Notes*. June. 23-24.
1988. Ethnicity and evangelism in the Mennonite Brethren Church. *Direction* 17. 87-102.
1988. Metatheology: the step beyond contextualization. In *Reflection and Projection*. Ed. Hans Kasdorf. 383-395. Bad Liebenzell, West Germany. Liebenzeller Missions Verlag.
1988. Mission in the midst of conflict. *The Christian Leader* 51. 4-7.
1988. Power encounter and folk Islam. In *Muslims and Christians on the Emmaus Road*. Ed. J. Dudley Woodberry. 45-60. Monrovia, CA. MARC.
1988. Trends for future mission already clear around us. *Courier: A Quarterly Publication of Mennonite World Conference*, 3:1. 4-5.
1988. World trends and their implications for Mennonite Brethren missions. *Mission Focus* 16:4. 75-82.
1987. Critical Contextualization. *International Bulletin* 11:3. 104-112.
1987. Foreword. *Mission Tales*. Paul Long. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1987. How Far Can We Go? *The Enterprise: The International Mission Magazine from the Canadian Baptist Overseas Mission Board*, 318. 17-19.
1987. Influences! *Theology. News and Notes*. 14-15.
1987. Megatrends in missions. *Direction* 16:1. 37-46.
1987. Selected annotated bibliography on missiology: Social aspects. with Norman Thomas and Tyler Zabriskie. *Missiology: An International Review* 15:3. 398-401.
1987. The mission field next door. *Christian Leader*. 5-7.
1987. Window shopping the gospel. *Urban Mission* 4:5. 5-12.
1986. Missions and anthropology. *Notes on Anthropology and Intercultural Community Work* 8. Dallas. S. I. L.
1986. Missions in the 90s: Learning from the past ... Looking to the future. *Witness: Mennonite Brethren in World Mission* 14.
1985. Discerning the Work of God. In *Charismatic Experiences in History*. Ed. C. M. Robeck, Jr. 147-163. Peabody, MA. Hendrickson Publishers.
1985. Epistemological foundations for science and theology. *TWF Bulletin* 8:4. 5-10.
1985. Introduction. And Study Guide. In *Foundations of Mennonite Brethren Missions*. G. W. Peters. Ed. P. G. Hiebert. 1-2, 169-186. Hillsboro, KS. Kindred Press.

1985. The missiological implications of an epistemological shift. *TWF Bulletin* 8:5. 6-11.
1984. A conflict of world views. *Together: A Journal of World Vision International* No.4, July-September. 23-24.
1984. Anthropological tools for missionaries. Singapore. Haggai Institute.
1984. Barrett and beyond. *Missiology: An International Review* 12. 63-69.
1984. Critical contextualization. *Missiology: An International Review* 12. 287-296.
1984. Inverse imperialism. *Mennonite World Conference Newsletter*. 9.
1984. People movements in South India. In *Consultation on Evangelism*. ed. John Mangum. 139-160. New York. Lutheran Church of America.
1984. Planning for the past or planning for the future? The direction of world mission. Haggai Institute News Reprints. Atlanta. Haggai Institute.
1983. Don't be so right you're wrong. *Eternity* 30:12. 24-25.
1983. Folk Religion in Andhra Pradesh: Some Missiological Implications. In *The Gospel among our Hindu Neighbors*. Eds. Vinay Samuel and Chris Sugden. 87-109. Bangalore. Partnership in Mission – Asia, and The Association for Evangelical Theological Ed. in India.
1983. Missions and the renewal of the church. In *Exploring Church Growth*. Ed. Wilbert Shenk. 157-170. Grand Rapids, MI. Eerdmans.
1983. Parable: Rescue the perishing. Haggai Institute News Reprints. Atlanta. Haggai Institute.
1983. The category 'Christian' in the mission task. *International Review of Missions* July. 421-427.
1983. The religious experience of the poor: Folk religion in Andhra Pradesh. In *Evangelism and the Poor*. Eds. Venay Samuel and Chris Sugden. 86-96. Oxford. Oxford Centre for Mission Studies.
1982. Countdown to the twenty-first century. Atlanta. Haggai Institute.
1982. Mission's devastating dichotomy. *Global Church Growth Bulletin*. Nov-Dec. 19:6. 224.
1982. The bicultural bridge. *Mission Focus* 10:1. 106.
1982. The flaw of the excluded middle. *Missiology: An International Review* 10. 35-47.
1981. And the darkness cannot put it out. *Gospel Herald*. March. 24.
1981. Contextualization's challenge to theological education. *Occasional Papers of the Council of Mennonite Seminaries and Institute of Mennonite Studies*. No.2. 32-44.
1981. Culture and cross-cultural differences. In *World Christian Movement*. Eds. R. D. Winter and S.C. Hawthorne. 367-379. Pasadena, CA. William Carey Library.
1981. Many cultures, one gospel. *Theology News and Notes*. October. 11-12.
1981. Reaching Traditional Religions of Asia. Ed. Paul Hiebert. *Lausanne Conference of World Evangelism*. 6.
1981. Social structure and church growth. In *World Christian Movement*. Eds. R. D. Winter and S.C. Hawthorne. 380-389. Pasadena, CA. William Carey Library.
1980. Conversion in cross-cultural perspective. In *Conversion: Doorway to Discipleship*. H. J. Schmidt. Hillsboro, KS. Board of Christian Literature, General Conference M. B. Churches.
1979. Editorial. *Theology, News and Notes*. October. 2-3.
1979. Reply to Respondents. In *New Horizons in World Mission: Evangelicals and the Christian Mission in the 1980s*. Ed. D. J. Hesselgrave. 237. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1979. Sets and structures: A study of church patterns. In *New Horizons in World Mission: Evangelicals and the Christian Mission in the 1980s*. Ed. D. J. Hesselgrave. 217-227. Grand Rapids, MI. Baker Book House.
1979. The church and society: An analytical typology. *Theology, News and Notes*. October. 9-13.
1979. The gospel and culture. In *The Gospel and Islam: A 1978 Compendium*. Ed. D. M. McCurry. 58-70. Monrovia, CA. MARC.
1979. The kingdom reconciling humanity. In *The Kingdom of God in the Changing World: Proceedings*. 58-68. Lombard, IL. Mennonite World Conference.

1979. Theology/psychology Integration part III: An interview with Paul Hiebert. Paradeigma. May. Fuller Seminary.
1978. Conversion, culture and cognitive categories. Gospel in Context. October. 24-29.
1978. Dialogue on 'A Contextualized Church: The BaliExperience'. Gospel in Context 1. 23-24.
1978. Foreword. In Worldview and the communication of the gospel: a Nigerian case study. Meg Kraft. xi-xii. Pasadena, CA. William Carey Library.
1978. Introduction. And Study Guide. In The Mennonite Brethren Church in Zaire J. J. Toews. General Ed. Paul Hiebert. 9-10, 189-204. Fresno, CA. Board of Christian Literature, General Conference of the Mennonite Brethren Church of North America.
1978. Introduction: Mission and anthropology. In Readings in Missionary Anthropology II 2nd ed. Ed. W. A. Smalley. xv-xxv. Pasadena, CA. William Carey Library.
1978. Missions and anthropology: A love/hate relationship. Missiology: An International Review 6. 165-180.
1987. The kingdom reconciling humanity. The Christian Leader October 10. 7-12.
1978. The shape of missions to come. In Mennonite Brethren Missions Services 1979 Triennial Report. 30-31.
1978. Theology/Psychology integration Part II: An Interview with Paul Hiebert. Paradeigma. May. Fuller Seminary.
1977. Missionary Principle, Policies and Practices. 7-22. Hillsboro, KS. Mennonite Brethren Board of Missions and Services.
1977. The cultural dimension in world outreach. In Understanding World Evangelization. Ed. A. Glasser, P. Hiebert, P. Wagner and R. Winter. 4-0 – 6-4. Pasadena, CA. William Carey Library.
1975. Introduction. And Study Guide. In The Mennonite Brethren in Latin America. J. J. Toews. General Ed. Paul Hiebert. 8-11, 189-211. Hillsboro, KS. Board of Christian Literature, General Conference of the Mennonite Brethren Church of North America.
1973. Cultural relativism and theological absolutes. Direction. January. 2-6.
1972. The unheard voice of missions. Christian Leader. September 19. 6-7.
1968. The emergence of national leadership. In A New Vision for the Church Today. 19-21. Hillsboro, KS. Mennonite Brethren Board of Missions and Services.
1967. Missions and the understanding of culture. In Church in Mission. Ed. A. J. Klassen. 251-265. Fresno, CA. M.B. Board of Literature.
1964. India today. Christian Leader. July 7. 10-11.
1962. Training pastors in India. Christian Leader. May 15. 7.
1961. Missionaries study their task. Christian Leader. February 7. 9.
1961. Peace, today's problem. Christian Leader. October 31. 5.
1961. The literature program develops in India. Christian Herald. 45.8.
1960. Our conflicting values. Christian Leader. July 12. 3.

6.1.3 Artikel und Schriften zur Anthropologie

1983. Indian and American world views: a study in contrasts. Religion in Modern India. Ed. Giri Raj Gupta. 399-414. New Delhi. Vikas Publishing House.
1983. Karma and other explanation traditions in a South Indian village. Karma: An Anthropological Inquiry. Ed. Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel. 119-130. Berkeley, CA. University of California Press.
1982. India: the politicization of a sacred society. Religions and Societies: Asian and the Middle East. Ed. Carlo Caldarola. 289-331. Berlin. Mouton.

1981. Old age in a South Indian village. *Other Ways of Growing Old; an Anthropological Perspective*. Ed. P. Amos and S. Harrell. 211-226. Stanford, CA. Stanford University Press.
1977. A brief history of Patancheru or Pottalakere, Andhra Pradesh. *Journal of Andhra Pradesh Historical Society* 36. 1-12.
1977. Anthropology and programs of village development: a South Indian case study. *Land Tenure and Peasant in South Asia*. Ed. Robert Eric Frykenberg. 161-181. New Delhi. Orient Longmans.
1976. Traffic patterns in Seattle and Hyderabad: Immediate and mediate transactions. *Journal of Anthropological Research* 32:4. 326-336.
1975. Class, caste and power. *Indian Journal of Comparative Sociology* 2:1. 38-45.
1975. Friendship patterns in a South Indian village school: an application of sociometric techniques. *Indian Journal of Comparative Sociology* 1:2. 1-18.
1970. Treasure-lore in India's great and little traditions. *Folklore* 11:10. 354-361.
1969. Caste and personal rank in an Indian village. *American Anthropologist* 71:3. 343-353.